SIGILL. SCHOLÆ RELIGIONIS PACIFICÆ
COND. A.D. 1866
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

NEDERLANDS THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT

UITGEGEVEN DOOR DE THEOLOGISCHE FACULTEITEN DER RIJKSUNIVERSITEITEN TE LEIDEN, GRONINGEN EN UTRECHT EN DER UNIVERSITEIT VAN AMSTERDAM

8

ACHTSTE JAARGANG
1953–1954

ONDER REDACTIE VAN
PROF. DR TH. P. VAN BAAREN
PROF. DR M. A. BEEK
PROF. DR W. F. DANKBAAR
PROF. DR K. H. MISKOTTE
DR E. JANSEN SCHOONHOVEN
PROF. DR G. C. VAN NIFTRIK
PROF. DR W. C. VAN UNNIK

H. VEENMAN & ZONEN · WAGENINGEN

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

73024

V. 0 1953/54

INHOUD

ARTIKELEN

Blz.

Dr J. SPERNA WEILAND, God en Zee 1
Dr H. BERKHOF, Kanttekeningen en vragen bij „God en Zee" 15
Dr J. SPERNA WEILAND, „Kantwerk" 18
Prof. Dr G. QUISPEL, De oudste vorm van de gnostische mythe 20
Dr A. J. VISSER, Het Kümmernisprobleem 26
Prof. Dr J. N. SEVENSTER, De „Theologie des Neuen Testaments" van Rudolf Bultmann 65
Dr H. FABER, Uit de kinderkamer der pastorale psychologie . 82
Dr MAARTJE DRAAK, Pleidooi voor wetenschappelijke beoefening van de godsdienst der Kelten 97
Prof. Dr W. J. VERDENIUS, Christianiserende en historische Plato-interpretatie 129
Prof. Dr G. QUISPEL, Mandaeërs en Valentinianen 144
Dr E. JANSEN SCHOONHOVEN, Integration and spiritual values 149
FRITS KUIPER, Gods bondgenootschap 193
Prof. Dr L. H. GRONDIJS, La mort du Christ et le rit du Zéon 213
Prof. Dr H. M. VAN NES †, Nieuwe Gunningiana 234
Dr D. J. HOENS, Zin en bestemming van het menselijk leven volgens Hindoeïstisch besef 257
Dr B. H. STRICKER, De profetie der stervenden 271
Dr H. A. BRONGERS, De chasidim in het Boek der Psalmen . 279
Prof. Dr J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, Bonifatius, bisschop en martelaar 321
Prof. Dr W. F. DANKBAAR, Op de grens der Reformatie: De rechtvaardigingsleer van Jacques Lefèvre d'Étaples . . . 327
Dr W. F. GOLTERMAN, Een geschiedenis der oecumenische beweging (1517–1948) 346

MEDEDELINGEN

Dr P. L. SCHOONHEIM, ἡμέραν ... ἐπιφανῆ 40
Prof. Dr M. A. BEEK, Internationaal congres van Oud-Testamentici te Kopenhagen 107
Prof. Dr W. C. VAN UNNIK, Nog eens: Tarsus of Jeruzalem . . 160
Dr A. F. J. KLIJN, Welke waarde hebben de vertalingen voor de textcritiek van het Nieuwe Testament? 165

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

ACTA Capituli Windeshemensis (Jaanus) 178. N. K. v. D. AKKER en E. L. SMIT, Beknopte geschiedenis van het Christendom (Schram) 178. ANTHROPOLOGISCHE verkenningen (Sperna Weiland) 309. ARCANA Revelata (Beek) 172. D. S. ATTEMA, Moderne stromingen in de Islam (Baljon) 110. ROGER AUBERT, Problèmes de l'unité Chrétienne (Berkelbach v. d. Sprenkel) 52. AURELIUS AUGUSTINUS, Der Gottesstaat (Dankbaar) 177. Dr W. BANNING, Afsluiting en Rekenschap (Meuzelaar) 182. KARL BARTH, Politische Entscheidung in der Einheit des Glaubens (Haitjema) 60. M. A. BEEK, Wegen en Voetsporen van het Oude Testament (Schoneveld) 300. AAGE BENTZEN, Daniel (Hospers) 47. DR J. H. v. D. BERG, Psychologie en Theologische Anthropologie (Smelik) 55. EIVIND BERGGRAV, Es sehnen sich die Kirchen (Kristensen) 249. PROF. DR S. F. H. J. BERKELBACH v. D. SPRENKEL, Hoe leest de Christen het Oude Testament? (Meuzelaar) 182. H. BERKHOF, Christus en de machten (Jansen Schoonhoven) 311. DR G. C. BERKOUWER, Dogmatische studiën (Berkelbach v. d. Sprenkel) 116. ALFRED BERTHOLET, Grundformen der Erscheinungswelt der Gottesverehrung (v. Baaren) 242. CH. DE BEUS, Jezus en de Wet (van Stempvoort) 302. DR F. BOERWINKEL, Kerk en secte (Hak) 251. M. H. BOLKESTEIN, De Kerk in de Wereld, de eerste brief van Petrus (v. Unnik) 49. PIERRE BONNARD, L'Épitre de Saint Paul aux Galates (v. Stempvoort) 113. F. M. BRAUN, La Mère des Fidèles (Bronkhorst) 250. D. BROEREN, Van het Avondmaal des Heren (Meuzelaar) 182. A. J. BRONKHORST, Rondom 1853. De invoering der Rooms-Katholieke Hiërarchie. De Aprilbeweging (Dankbaar) 177. J. J. BUSKES JR., Antwoord op het herderlijk schrijven van de Generale Synode der Ned. Herv. Kerk betreffende het vraagstuk van oorlog en vrede (Meuzelaar) 182. CONCORDANTIE op den Bijbel (Jansen Schoonhoven) 246. K. DRONKERT, De Molochdienst in het Oude Testament (Brongers) 243. P. DUMONTIER, Saint Bernard et la Bible (van Rhijn) 114. K. DIJK, Van de laatste dingen (Haitjema) 366. P. A. ELDERENBOSCH, Vergeving en genezing (Meuzelaar) 182. JACQUES ELLUL, L'homme et l'argent (van Leeuwen) 310. PROF. DR S. P. ENGELBRECHT, Geschiedenis van de Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika (Dankbaar) 115. HENRI A. ETT, Van Wessel Gansfort tot Abraham Kuyper (Dankbaar) 306. JAMES C. O'FLAHERTY, Unity and Language: a study in the philosophy of Johann Georg Hamann (Jansen Schoonhoven) 57. HELLMUTH FREY, Das Buch der Heimsuchung und des Auszugs (Vriezen) 112. HELLMUTH FREY, Das Buch der Gegenwart Gottes unter seiner Gemeinde (Meuzelaar) 182. C. VAN GELDEREN en W. H. GISPEN, Het boek Hosea (Vriezen) 298. „GENADE en Kerk" (Hasselaar) 306. DS J. M. GERRITSEN, Het Apostolisch Ambt (Haitjema) 121. H. G. GROENEWOUD, Naar de belijdenis (Meuzelaar) 182. J. G. HAMANN, Sämtliche Werke II, III (Jansen Schoonhoven) 362. HAMANN NEWS-LETTER (Jansen Schoonhoven) 362. CHR. HARTLICH und W. SACHS, Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft (Obbink) 169. J. M. HASSELAAR, Erfzonde en vrijheid (Frederikse) 365. DR P. TEN HAVE, Het werkende Woord (Meuzelaar) 182. H. J. HEERING, Wegwijzer door de Bijbel, Het Oude Testament (Schoneveld) 299. HEINRICH HERMELINK, Das Christentum in der Menschheitsgeschichte van der französische Revolution bis zur Gegenwart, Band II (van Rhijn) 50. E. M. HIRSCH, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Lief. 27–32 (v. Rhijn) 359. J. HULSEBOSCH e.a., De opbouw van de Wijkgemeente (Wiersma) 181. J. HULSEBOSCH e.a., De opbouw van de Wijkgemeente (Meuzelaar) 182. J. HULSEBOSCH, In de practijk van het gesprek (Meuzelaar) 182. DR PH. J. HUYZER, Het exempel in de prediking (Berkelbach v. d. Sprenkel) 180. JOACHIM JEREMIAS, Die Gleichnisse Jesu (Sevenster) 173. J. W. D. KELLEY, Early Christian Creeds (Dankbaar) 115. L. KOEP, Das himmlische Buch in Antike und Christentum, eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur altchristlichen Bildersprache (van Unnik) 48. LUDWIG KÖHLER, Theologie des Alten Testaments (Vriezen) 111. LUDWIG KÖHLER, Der Hebraïsche Mensch (Beek) 170. PH. KOHNSTAMM, Hoe mijn „Bijbels Personalisme" ontstond (Warners) 247. J. A. DE KONING, Vertrouwend leven (Sperna Weiland) 310. HELMUT LAMPARTER, Das Buch der Anfechtung (Beek) 171. W. LEENDERTZ, Profielen van gedachten (Haitjema) 372. A. F. N. LEKKERKERKER, Kanttekeningen bij het Hervormde dienstboek (Wiersma) 56. EMILE G. LÉONARD, Le Protestant Français (Dankbaar) 174. J. DE LEPPER, De Godsdienst der Romeinen (den Boer) 46. F. M. TH. DE LIAGRE BÖHL, Opera minora (van Baaren) 243. GOTTFRIED W. LOCHER, Die Theologie Zwinglis im Lichte seiner Christologie, I, Die Gotteslehre (Dankbaar) 175. H. DE LUBAC, Katholicisme (Berkelbach v. d.

Sprenkel) 52. J. MARINGER S.V.D., De godsdienst der praehistorie (v. Baaren) 109. CHARLES MASSON, L'Épitre de Saint Paul aux Ephésiens (v. Stempvoort) 113. MELANCHTHONS Werke in Auswahl (Dankbaar) 51. A. F. MELLINK, De Wederdopers in de Noordelijke Nederlanden, 1531–1544 (van der Zijpp) 303. H. MEYER, Bekenntnisbinding und Bekenntnisbildung in Jungen Kirchen (Dankbaar) 179. PAUL S. MINEAR and PAUL S. MORIMOTO, Kierkegaard and the Bible. An Index (Leendertz) 185. JOS. NADLER, J. C. Hamann, der Zeuge des Corpus Mysticum (Jansen Schoonhoven) 362. HERMANN NICOL, Der Psalmengesang im Schule und Gemeinde (van Voorts Vader) 171. EUG. A. NIDA, How the Word is Made Flesh (Jansen Schoonhoven) 375. REINH. NIEBUHR, Foi et histoire (Flesseman-van Leer) 373. Nieuwe Weerbaarheid (Warners) 247. A. VAN ONCK, Islam de kracht, die de wereld der Moslims beweegt (Baljon Jr.) 110. B. J. OOSTERHOFF, Israëlietische Persoonsnamen (Vriezen) 112. OPDRACHT, Tijdschrift voor het godsdienstonderwijs, jrg. 1 no 1, (Meuzelaar) 182. A. Pos, Aart Merkelijn, de zendingspionier van Magelang (Meuzelaar) 182. H. VAN PRAAG, Philip Abraham Kohnstamm. Een man Gods (Warners) 247. A. RINKEL, Die heilige Eucharistie (van der Linde) 249. P. J. ROSCAM ABBING, Zelfonderzoek (Wiersma) 181. P. J. ROSCAM ABBING, Gesprek met buitenkerkelijken (Wiersma) 181. H. C. RÜMKE, Karakter en aanleg in verband met het ongeloof (Faber) 122. H. RUYGERS, De beide geslachten (van der Spek) 123. A. SAPHIR, Schrift en Openbaring (Kuiper) 373. A. A. VAN SCHELVEN, Wegkruisingen in het landschap der theorie van de geschiedschrijving (Dankbaar) 304. GERHARD SCHMIDT, Das alte Testament im kirchlichen Unterricht (Semmelink) 252. Dr J. SCHONEVELD, Huwelijk en huwelijksrecht in de wereld van het Oude Testament (Meuzelaar) 182. I. P. SEIERSTADT, Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia (Vriezen) 299. A. SIZOO, Het Oude Christendom in zijn verhouding tot de antieke cultuur (Quispel) 114. A. SIZOO, Christenen in de antieke wereld (Dankbaar) 246. STUDIA PAULINA, in honorem Johannis de Zwaan (Lindijer) 295. „UITZICHTEN" (Vrijz. Prot. bijdragen aangeboden aan Prof. Dr L. J. van Holk t.g.v. zijn 60ste verjaardag op 16 October 1953) (Knoppers) 248. G. v. VELDHUIZEN AZN., Het moeilijke uur (Meuzelaar) 182. J. VERKUYL, Zijn alle godsdiensten gelijk? (Jansen Schoonhoven) 374. H. DE VOS, Inleiding tot de ethiek (Severijn) 59. VIJF hoogleraren van de R.K. Universiteit te Nijmegen, Antwoord op het herderlijk schrijven v. d. Gen. Synode v. d. N. H. Kerk (Berkelbach v. d. Sprenkel) 52. G. J. WOELDERINK, Het pastoraat rond het heilig Avondmaal (Wiersma) 180.

BERICHTEN

Prijsvraag Theologische Faculteit Universiteit Amsterdam 64
In Memoriam W. B. Kristensen (A. de Buck) 190
Programma van Teylers Godgeleerd Genootschap te Haarlem voor het jaar 1954 192
Achtste Godsdiensthistorische Congres te Rome 317
23ste Internationale Oriëntalisten-Congres te Cambridge 318
Prijsvraag door de Senaat der Vrije Universiteit te Amsterdam, uitgeschreven op 20 April 1954 320
Prijsvraag Haags Genootschap 320
Levensbericht van Prof. Dr A. A. van Schelven (D. Nauta) 379
Vier voordrachten over den mens 380

GOD EN ZEE

DOOR

J. SPERNA WEILAND

Brouwershaven

In een van de vorige afleveringen van „Wending" verscheen een artikel van de hand van Dr H. Berkhof waarin getracht werd theologisch doorzichtig te maken wat in de stormnacht van 1 Febr. op de eilanden in Z.W.-Nederland gebeurde [1]. Wellicht is het goed, enkele dingen die in dit artikel gezegd zijn nader te doordenken en van wat „marginalia" te voorzien. Niet omdat de ervaring ons iets nieuws zou kunnen leren, wat ons door de H. Schrift niet geleerd wordt, zodat wie op 1 Febr. op Schouwen enz. woonde „meer" zou kunnen zeggen dan wie toen buiten het bereik van de tomeloze zee was: stellig is het niet zo, „dat de rampen ons iets zouden zeggen, dat wij ook niet reeds tevoren weten konden" [2]. De tegengestelde gedachte – uitgesproken aan het slot van een artikel dat enige tijd geleden in „Woord en Dienst" verscheen [3] – is onmogelijk geworden voor wie de ervaring niet meer als een zelf-standig middel tot Godskennis vóór of naast het Woord van Christus ziet!

In het genoemde artikel zegt Dr H. Berkhof enigszins verwonderd te zijn over het feit, dat met zo grote aarzeling gesproken wordt over het gebeuren van de stormnacht. Wel wordt erkend dat deze aarzeling niet zonder redenen is, maar „toch kan deze aarzeling het laatste woord niet zijn" [4]. En van aarzeling is dan ook weinig te vinden in wat Dr H. Berkhof verder zegt: in strakke contouren wordt de betrekking tussen God en de „natuur" theologisch getekend. Hier vragen we: heeft de aarzeling, waarmede in de weken na 1 Febr. gesproken werd (ook op de geschonden dorpen en stadjes van de eilanden in Z.W.-Nederland) niet meer legitimiteit, dan Dr H. Berkhof doet voorkomen? En is de vergissing van Dr H. Berkhof niet deze, dat hij de voornaamste reden van deze aarzeling niet ziet c.q. vergeet te noemen? Goed, het is waar, dat we God eigenlijk niet meer kunnen gebruiken in het wereldbeeld dat sedert Galilei en Newton ons denken beheerst en waarin God als regisseur achter de „causae

---

1) Dr H. Berkhof: *God en de natuur.* Wending, Jaargang VIII, blz. 102–108.
2) Dr H. Berkhof a.w. blz. 107.
3) Ds J. P. van Roon: *God en de watersnood.* Woord en Dienst, Jaargang II, blz. 148.
4) Dr H. Berkhof a.w. blz. 103.

mediae" een zinloze hypothese is: en het is waar, dat we God nog minder kunnen gebruiken in het wereldbeeld dat zich begint te ontwikkelen nu een revolutie in de wetenschap zich voltrekt, die de „natuur" als een vreemde compositie van wetmatigheid en contingentie ontdekt. En het is waar, dat we sedert het optreden van de „Deutsche Christen" en de critiek van K. Barth op de „theologia naturalis" wat voorzichtig geworden zijn met het ontwaren van de hand van God in de dialectiek der geschiedenis of de harmonie der natuur, en dat we nu weten: „Buiten Christus (niet: de Bijbel!) heeft God voor ons geen aangezicht" [1]. – Maar belangrijker is deze reden: zij, die de haveloze uittocht meemaakten van de mensen uit Kerkwerve en Nieuwerkerke en Duivendijke en Scharendijke enz. en in eigen dorp of stad de hand van de Dood ontmoetten, zij leden onder het feit, dat ze niet wisten welke „exegese" hier de correcte was... en dit ook niet konden weten. Wat zij zouden zeggen, zou diep ingrijpen in vele geschokte levens en „zij zagen door een spiegel, in raadselen" (I Cor. 13:12) – en de schrijvers van de H. Schrift zijn geen primitieve voorgangers van E. Haeckel en zij lossen de „Welträtsel" niet op! Wij zien trouwens nog door een spiegel, en in de spiegel blijven de contouren vaag: en het raadsel is nog op onze weg, tartend en zwijgend. We weten niet, we aarzelen. En we zijn verwonderd over het feit, dat velen met zo grote stelligheid spreken over wat op 1 Febr. geschiedde alsof ze nazaten waren niet van hen die zagen door een spiegel, maar van genoemde E. Haeckel! En we verlangen niet terug naar de zeventiende eeuw toen „zulk een aarzeling... niet werd gevonden" [2] – mogelijk omdat men toen nog theologische systemen schreef!

Wanneer we gelovig doordenken over wat in de stormnacht gebeurde, dan moeten we beginnen met enkele dingen duidelijk te zeggen. Wanneer God almachtig is – en met de Conf. Apost. belijden we dat God dat is! – dan moet er een betrekking zijn tussen de regering van God en dat tragische gebeuren. En wanneer God niet de zwijgende grond of „archè" van het Zijn is (zoals God in de metaphysische „theologie" ontworpen wordt!) maar de Schepper, die „het alles heeft alleen bereid" naar Zijn wil, dan raken dit tragische gebeuren en de wil van God elkander ergens. Dat is in de wazige spiegel in alle geval te zien en voor deze zekerheid mogen we niet terugwijken! Het mag mogelijk zijn de aanhoudende N.W.-

---

[1] Dr H. Berkhof a.w. blz. 103.
[2] Dr H. Berkhof a.w. blz. 102.

storm meteorologisch te verklaren – en mogelijke andere componenten van dit fatale gebeuren ook – daarmede is dan (theologisch gesproken!) nog niets ,,verklaard'' van wat toen gebeurde. We kunnen niet vragen of er wel een betrekking is tussen de wil van God en wat op 1 Febr. gebeurde: we kunnen alleen vragen welke de betrekking is die er zijn moet! Het zou kunnen zijn, dat de ,,natuur'' meer is dan alleen entourage of instrument van het handelen Gods [1]), en dat in dit ,,méér'' de sleutel ligt tot het verstaan van dit gebeuren – een verstaan echter dat niet anders dan ten dele kan zijn en tot volle klaarheid niet komt.

Onmiddellijk nadat het gejaagde water over de dijken geslagen was is van vele kanten gezegd: ,,Het kan de wil van God niet zijn, dat kind en dier zijn omgekomen.'' Het is mogelijk dat deze woorden zijn ingegeven door een ,,Christelijke'' metaphysica (een metaphysica dus, waarin de Liefde als ,,principium interpretandi'' van de Kosmos gebruikt wordt) – en dan betekenen deze woorden alleen dat een metaphysica op de realiteit van het zijnde gebroken is! Maar ook wanneer op de achtergrond van deze woorden geen ,,Christelijke'' metaphysica staat maar een gehoorzaam luisteren naar het Woord van Christus, dan hebben ze op het eerste gezicht voor het geloof fatale consequenties. Betekent het feit, dat dingen gebeuren die God niet wil, niet implicite, dat de almacht van God ontkend wordt? Met deze woorden wordt op het eerste gezicht gezegd: het is een fictie wat in de aanhef van de Heidelberger Catechismus staat, het is niet waar dat God voor ons zorgt – wij moeten maar ,,zorgen'' en zijn met ons zorgen uitgeleverd aan de wetmatige contingentie van het Fatum. Of anders gezegd: dat deze tonen van het Evangelie moeten worden gezien als een ,,schaduw'' van onze wensen, als een kleine metaphysische ,,Träumerei'' waarmede reeds L. Feuerbach enz. hadden afgerekend. Of nog anders gezegd: dat de Liefde van God – waarvan volgens Paulus niets ons scheiden kan! – ergens een machteloze Liefde is. Staan we hier inderdaad niet op een tweesprong, waar we kiezen moeten tussen een God, die liefdeloze Macht is (,,God kon dit verhinderen, maar Hij wilde het niet'') en een God, die machteloze Liefde is (,,God wilde dit verhinderen, maar Hij kon het niet'')? In het laatste geval schuift de storm als een fatale realiteit zich tussen God en mens, zoals in de Middeleeuwse ballade het diepe water lag tussen de Koningsdochter en haar geliefde: in het eerste geval

[1]) vgl. Dr H. Berkhof a.w. blz. 105.

is de storm een werktuig in de hand van God, zoals in het oude sprookje de reus met zijn grote laarzen verwoestend door de wereld schreed... En in beide gevallen zijn we het Evangelie kwijt en staan eenzaam en zorgend in de storm – zonder Herder!

Toch: degene, die ons in deze dialectiek verwikkelde, schijnt onmiddellijk in Gen. 1 (waarover we verderop nog uitvoerig moeten spreken) de H. Schrift aan zijn zijde te krijgen. Daar wordt immers gezegd, dat God land en zee van elkander scheidde (Gen. 1: 9–10): d.w.z. God stelde de zee een grens, die ze niet meer zou overschrijden (vgl. Ps. 104: 6–9) zodat ze de aarde niet meer bedekken zou. En deze grens werd overschreden en de gestelde orde werd doorkruist door de tomeloze zee! Ging dit dan niet tegen de wil van God, zoals die explicite is uitgesproken in Gen. 1? Hier ligt de mogelijkheid van een doorzichtig maken van wat in de stormnacht gebeurde, die ik nog niet ontmoette en die m.i. het overwegen waard is. God stelde de zee zijn grens: de grenzen van de zee zijn de grenzen van het land. De mens verschoof de grenzen en maakte land uit zee. Niet de zee overschreed op 1 Febr. 1953 de grenzen van het land, maar wij overschreden vóór die dag de grenzen van de zee in een Prometheïsch gevecht met Tiamat. Dan krijgt wat in de stormnacht gebeurde de afmetingen van een antieke tragedie. Dan was het een stuk ἀδικια wat wij deden toen we de zee terugdreven en zijn grenzen overschreden – en dan werd op 1 Febr. 1953 de orde van Dikè hersteld naar de bekende spreuk van Anaximander! De menselijke overmoed werd gestraft – ze moest gestraft worden: dit geschiedde κατὰ τὸ χρεών! Zo keerde de zee terug naar haar grenzen, in tomeloze vaart het mensenwerk vernietigend. De mate-loze mens vernietigde het evenwicht – en hij werd vernietigd! Zo is het nameloze leed, dat geleden werd, toch op vreemde wijze Recht: en schuldig ziet de mens met zijn grandioze werktuigen naar kind en dier. Een vreemde gedachte, en toch niet zo vreemd voor wie achter dijken wonende – achter verdwenen dijken! – Ps. 104: 6–9 en Job 38: 8–11 en Jer. 5: 22 leest. We kunnen niet zeggen dat dit de sleutel is tot het volledig doorgronden van wat in de stormnacht gebeurde: ergens is de theo-logie die hier achter zit niet de Bijbelse. Toch: het is goed wanneer we aarzelend (want zwijgend en tartend staat het raadsel vóór ons) ook in deze richting zoeken.

„Dit tragische gebeuren en de wil van God raken elkander ergens": met deze zekerheid beginnen we. Zoeken we nu verder te ontdekken wáár ze elkander raken en hoe dit geschiedt, dan kan wellicht een

Middeleeuwse scholastieke onderscheiding die in de R.K. theologie van groot gewicht is en ook in de orthodoxie van de zeventiende eeuw door vele theologen relevant geacht werd, ons enige diensten bewijzen. Bedoeld wordt de onderscheiding, volgens welke God sommige dingen wil omdat ze Hem „goed" zijn (zo b.v. het scheiding maken tussen licht en duister „en God zag het licht, dat het goed was"), en volgens welke andere dingen geschieden hoewel God ze niet wil en hoewel ze Hem niet „goed" zijn – als een teken, een „signum" aan de mens aan wie deze dingen geschieden of die daarvan getuige is. In het laatste geval „gibt es nicht einen eigentlichen Willensakt Gottes selbst, sondern irgendein entfernteres Zeichen für einen Willensakt Gottes" [1]). Uit deze dingen is de wil van God niet rechtstreeks af te lezen: ze zijn „ein Zeichen irgendeines sozusagen entfernt im Hintergrund stehenden Wollens Gottes" [2]). En nu staat het teken tartend voor ons en we trachten in de exegese der „signa" de wil van God te ontdekken. Geen wonder dat we aarzelen: zijn niet alle tekenen dubbel-zinnig? Ging Christus niet over deze aarde als een teken dat weersproken wordt: en toch was Hij de „afdruk" (χαρακτηρ) van het Wezen Gods! – Op verschillende wegen is dan ook de exegese van dit teken gezocht.

1. Er is gezegd, dat de ramp een teken is, dat de wederkomst van Christus op handen is. Want dit teken voegt zich in de reeks die in Lc. 21 beschreven wordt, de reeks der ἐσχατα, der „laatste dingen". „En er zullen tekenen zijn aan zon en maan en sterren, en op de aarde radeloze angst onder de volken vanwege het bulderen van zee en branding, terwijl de mensen bezwijmen van vrees en angst voor de dingen, die over de wereld komen. Want de machten der hemelen zullen wankelen" (Lc. 21 : 25–26). De predikant, die op 8 Febr. als tekst voor de prediking Lc. 21 : 28 had gekozen [3]) ging deze weg: „Wanneer deze dingen beginnen te geschieden, richt u op en heft uwe hoofden omhoog, want uw verlossing genaakt..." Op deze wijze wordt door het teken inderdaad verwezen naar een „eigenlijke" wil van God, het teken heeft een doel: op deze wijze wordt doorzichtig gemaakt, hoe op de achtergrond van het teken de heilswil van God staat: „Uw verlossing genaakt..." En wie weigert enerzijds met A. Ritschl en zijn trawanten het Rijk van God te zien als een eindpunt

---

[1]) Matthias Premm: Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik. Erster Band. Verlag Herder, Wien 1951, S. 172.

[2]) Matthias Premm a.a.O. S. 173.

[3]) vgl. Ds J. P. van Roon a.w. blz. 148.

van de ontwikkeling der mensheid, die zelf het Rijk van God bouwt en anderzijds met K. Barth in zijn ,,Römerbrief'' de feitelijkheid der ἐσχατα te vergeestelijken tot een tijdeloze geestelijke situatie, wie begrijpt dat het Rijk van God niet anders komen kan dan door het gericht op aarde heen, zal deze weg zo wonderlijk niet vinden. Hij eindigt dan zijn exegese van het teken zoals de H. Schrift eindigt: ,,Kom, Heer Jezus'' (Op. 22:20). Ook Dr H. Berkhof gaat deze weg [1]). Toch moeten we hier vragen: is de ,,dichtheid'' der tekenen werkelijk groter dan ze in vroeger eeuwen was? Zijn deze tekenen niet vroeger ,,begonnen te geschieden'' (vgl. Lc. 21:28), ja ligt de grond dezer tekenen niet in de Schepping zelve, waar aan nacht en zee een zekere ruimte gegeven werd? En verwijzen tekenen als dat van 1 Febr. 1953 niet eerder naar het geheimenis van de Schepping dan naar de schoonheid der Voleindiging? Daarom: het is mogelijk deze weg te volgen (wanneer we maar niet menen, dat de ,,dichtheid'' der tekenen nu groter is dan b.v. in de vijfde eeuw na Christus of op de grens van de Middeleeuwen – we zouden ons dan mogelijk aan een illusie schuldig maken en anderen met een illusie afschepen en hen werpen in de dialectiek van ,,Täuschung'' en ,,Ent-täuschung''), maar met deze exegese is niet alles gezegd en in deze exegese vindt het vragen geen rust...

2. Er is gezegd, dat wat in de stormnacht gebeurde een gericht over de zonde is, een teken van de Toorn van God: evt. kan dan tegelijk dit gericht gezien worden als prélude der ἐσχατα. Op deze wijze wordt het leed doorzichtig als straf, het teken roept tot bekering: op de achtergrond staat weer de heilswil Gods, waarnaar het teken verwijst. De predikant, die op 8 Febr. preekte over Lc. 13:4 ging deze weg: ,,Of meent gij, dat die achttien, op wie de toren bij Silóam viel en die erdoor gedood werden, schuldiger waren dan alle andere mensen, die in Jeruzalem wonen? Neen, zeg ik u, maar als gij u niet bekeert, zult gij allen evenzo omkomen''... De mensen, die werden gedood, waren schuldige mensen, en ze hadden hun dood verdiend: maar niet minder schuldig zijt gij... Het gericht over de eilanden in Z.W.-Nederland wordt gevolgd door het gericht over de ,,andere mensen'' (Lc. 13:4), tenzij... Dat is de weg, die volgens Dr H. Berkhof in de zeventiende eeuw zou zijn gevolgd met angstwekkende verzekerdheid. – Wie iets begrijpt van de afstand tussen de heilige God en de nietige mens (wiens zijn zo met de zonde verweven

---

[1]) vgl. Dr H. Berkhof a.w. blz. 106.

is, dat het daar zonder niet zijn kan!), wie iets kent van het „mysterium tremendum" (R. Otto) dat God voor de mens is, die is bereid deze weg een eindweegs te gaan en deze exegese van het teken te wagen. En toch is er dan een rest, die niet doorzichtig wordt: het grote leed van kind en dier gaat in dit schema niet op. Niet steeds is het leed keerzijde der schuld: en het schuldeloze leed is groot geweest in de donkere dagen na de stormnacht. De dood van een kind doorkruist het strakke schema van schuld en boete: is het boek van Job niet één geweldige aanklacht tegen dit liefdeloze schema? Job weigert een betrekking tussen schuld en leed voor alle gevallen te erkennen – en het is terecht dat hij dit doet: daad en Lot zijn niet in evenwicht! –. Ook dit is niet de sleutel tot het doorgronden van wat in de stormnacht gebeurde. Wanneer de exegese die Dr H. Berkhof van dit teken geeft, in deze richting gaat [1]) dan zou meer aarzeling moeten zijn in wat hij zegt! Is de „natuur" werkelijk theologisch doorgrond wanneer ze wordt gezien enerzijds als entourage van de Majesteit Gods en anderzijds als instrument van het Gericht? Is dan zelfs de meest wezenlijke kant van deze mysterieuze „natuur" niet vergeten – nl. dat ze de geteugelde Chaos is, en Chaos blijft ook onder de teugels?

3. Deze beide wegen zijn veel gegaan in de gelovige doordenking van wat in de stormnacht gebeurde, waarbij de exegese „Gericht" het overwicht had. En toch zouden enige andere wegen mogelijk zijn – en andere contouren zouden dan ontdekt worden in de doffe spiegel van het Woord. Waarom zou het nameloze leed niet doorzichtig worden als loutering, zodat op de achtergrond van het leed weer de heilswil van God staat? Zoals het ruwe erts in de smeltkroes moet, zo moest ons leven gelouterd worden: de aardse ἀγαθα moesten ons ontrukt worden opdat we het eeuwig ἀγαθον zouden zoeken. Onze hiërarchie in het leven moest omgeworpen worden, opdat de hiërarchie van God daar gevestigd kon worden. Wat Søren Kierkegaard gezegd heeft over de aesthetische levenshouding en de religieuze existentie wijst in deze richting – en dat in deze dialectiek van „aesthetische" levenshouding en religieuze existentie wezenlijke elementen van de Bijbelse Waarheid gegrepen zijn is niet te ontkennen. Vooral in de zgn. Katholieke Brieven van het N.T. zou deze exegese waardevolle steunpunten kunnen vinden. Zoals het goud „beproefd" wordt in het vuur zo moet ook het geloof beproefd worden, zo ver-

---

[1]) vgl. Dr H. Berkhof a.w. blz. 106.

zekert Petrus ons (vgl. I Pt. 1:6–7). Daarom is de vuurgloed van het leed ook niet iets „vreemds", d.w.z. iets dat er eigenlijk niet zou moeten zijn: zij schept de gemeenschap met het lijden van Christus, die de weg is tot de gemeenschap met Zijn heerlijkheid (vgl. I Pt. 4:12–13). Zij leidt tot de volharding der heiligen, die τελείοι, d.w.z. op hun doel gericht zijn (vgl. Jac. 1:3–4): doel-gericht zijn zij in hun overgave aan de getrouwe Schepper (I Pt. 4:19). Het verschil met de vorige exegese is wellicht niet zo groot als het op het eerste gezicht stellig is: ook hier moet gesproken worden van een gericht over de „aesthetische" levenshouding, zoals dat o.m. in I Pt. 4:17 gebeurt. Toch: hier niet de strenge Rechter, die de schuldige in Zijn heilige toorn vernietigt, hier de Vader, die zijn kind leidt op de smalle en stenige weg van het leed, omdat deze weg nu eenmaal ten Leven leidt. „In cruce salus" deze oude woorden gaan dan op nieuwe wijze lichten – we gaan begrijpen, dat het leed (ook wanneer de correlatie van schuld en leed verbroken is) zinvol kan zijn omdat het in de Raad Gods medewerkt εἰς ἀγαθον, d.w.z. tot ons heil (Rom. 8:20). Het is wonderlijk, dat in deze richting zo weinig gezocht is, waar b.v. ook de prediking van de Bergrede duidelijk in deze richting wijst! – En toch: ook deze weg mogen we een eindweegs gaan, maar ook hier wordt niet alles doorzichtig: tegenover de doden is deze exegese van het „signum" niet mogelijk – en ook het leed van kind en dier wordt zo niet doorzichtig. Want waar de „aesthetische" levenshouding de enige mogelijke is, daar is het niet mogelijk het leed zo te begrijpen. Ergens stranden we ook op deze weg.

4. Zo worden we geroepen tot een nieuw horen naar wat de Bijbel zegt over de „natuur", en vooral over de zee. Wellicht vinden we een nieuwe sleutel, en eindelijk een, die op dit vreemde slot past. We keren terug tot Gen. 1, waar m.i. deze nieuwe sleutel te vinden is. Het verhaal van de Schepping begint met de bekende woorden, die zo vertrouwd geworden zijn, dat we ze niet meer verstaan:

> „In den beginne schiep God den hemel en de aarde. De aarde nu was woest en ledig, en duisternis lag op de afgrond, en de Geest Gods zweefde over de wateren."

Wie nu naast deze vertaling de grondtekst legt komt tot interessante ontdekkingen, die we hier kort weergeven. Sedert H. Gunkel is het bekend, dat Gen. 1 zijn achtergrond heeft in de mythen van de omringende volkeren zonder zelf „mythe" te zijn. Vooral in Gen. 1:2 heeft bijna ieder woord zijn mythische achtergrond: het is niet

zonder reden dat H. Gunkel hier van een „mythologischer Schatzkammer" spreekt! We moeten eens nader toezien op welke wijze deze gegevens in Gen. 1:2 verwerkt worden. Het vs. valt uiteen in drie stukken: „De aarde nu was „tohuwabohu" (*a*), en duisternis lag op de „tĕhōm" (*b*) en de „rūach 'Elohīm" (*c*) zweefde over de wateren". Over ieder van deze stukken enkele woorden:

a. „tohuwabohu" – op de achtergrond van het woord „tohu" staat waarschijnlijk de Chaosdraak Tiamat, waaruit de Kosmos is voortgekomen, nadat ze in een woest gevecht was gedood. Hier doet onmiddellijk het woelige water zijn intrede in de Bijbelse kosmologie als een van de elementen van de Chaos, die de aarde „was" (Gen. 1:2). Het andere element is... het duister. „Bohu" is waarschijnlijk een wijziging van Bau, de nachtelijke moedergodin uit de Phoenicische mythologie: Moeder Nacht. Het is stellig waar, dat deze mythologische achtergrond eigenlijk niet meer binnen de gezichtskring van de schrijver van Gen. 1 lag en dat deze woorden reeds vroeger tot kosmologische „termini technici" geworden waren: het is toch veel-zeggend, dat juist het woelige water en het dichte duister de componenten van de Chaos zijn. Dat wordt nog eens onderstreept in

b. waar gezegd wordt dat duisternis op de „tĕhōm" lag. Zekerder nog dan „tohu" staat „tĕhōm" in betrekking tot de Chaosdraak Tiamat. G. von Rad vertaalt dan ook dit woord m.i. terecht met „Chaosmeer" [1]). „Tĕhōm" is in het O.T. gewoonlijk de grote zee, waarop de aarde rust en vanwaar alle water komt, „de afgrond zo donker daaronder..." (vgl. Gen. 49:25). Maar in het stadium waarvan Gen. 1:2 spreekt is de Schepping, d.w.z. de scheiding, nog geen feit geworden, en is er alleen de Chaos – de „tĕhōm" en de duisternis die haar bedekt. De gevolgtrekking van Luther is deze: „Da sihe, wie leicht es Gotte zu thuen were, das er die welt erseufte, denn es yhr natur ist, dasz das wasser umb und uber sie gehet, aber durch Gottes wort und befehl wird sie erhalten widder yhr natur, sonst blieb sie wol ungehalten... [2]).

c. In deze Chaos doet een nieuw element zijn intrede, wanneer gesproken wordt over de „rūach Elohīm", gewoonlijk vertaald met „Geest Gods", een weergave, die m.i. moet worden afgewezen, tenzij de gewrongen exegese van K. Barth [3]) wordt aanvaard, volgens

---

[1]) Gerhard Von Rad: Das erste Buch Mose, Kap. 1 : 1 – 12 : 9, übersetzt und erklärt (Das A. T. Deutsch Teilband 2). Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1950, S. 34.

[2]) cit. K. Barth K.D. III : 1 S. 162.

[3]) vgl. K. Barth K.D. III : 1 S. 117ff.

welke hier gesproken wordt over de machteloze God van de mythe. Het is m.i. mogelijk dit „rūach Elohīm" te interpreteren als een geweldige storm, waarbij dat mysterieuze woord, dat met „zweven" wordt weergegeven, in de richting van een wervelstorm zou wijzen. Dat „rūach" storm kan betekenen wordt o.m. duidelijk uit Jes. 7:2, 27:8, 32:2, Job 1:19, 30:15. Waar deze „ruach" geweldige afmetingen krijgt, daar wordt ze „rūach 'Elohīm", zoals het leger van Koning David groot werd, „geweldig groot", een „leger 'Elohīm" (I Kron. 12:22) en zoals de stad waarheen Jona gezonden werd, een geweldig grote stad was (vgl. Jona 3:3) enz. Zo wordt dan als een nieuw element aan het woelige water en de dichte duisternis de wervelstorm toegevoegd – en voor ons ligt de ontzetting van de Chaos. Het beeld van Gen. 1:2c komt dan overeen met dat van Dan. 7:2 en iets van de huivering voor de Chaosdraak Tiamat klinkt nog in deze beschrijving van de Chaos door.

Maar God heeft deze realiteit van de Chaos terug gedreven en zo ruimte gemaakt voor het leven: God heeft aan duister en „tĕhōm" zijn grenzen gesteld. Schepping is de begrenzing van deze „boze" realiteit door de „goede" machten van licht (Gen. 1:3) en aarde (Gen. 1:9). Niet de schepping uit Niets ontmoeten we in Gen. 1 maar de ordening van de Kosmos: de gedachte van de schepping uit Niets is in Gen. 1 noch uitgesproken aanwezig, noch implicite ondersteld – en het is mogelijk, dat de schepping uit Niets eerst met de antieke metaphysica zijn intrede deed in het Christelijk geloofsdenken. Toch: Gen. 1:1 is stellig een afgrenzing van de mythe, die een God de tevoren aanwezige „materia" laat ordenen – en stellig: er is geen woord in de mythologie van de antieke volkeren, dat in de schaduw kan staan van dit eerste woord van Gen. Maar het „scheppen" waarvan in Gen. 1 gesproken wordt is vóór alles: begrenzing van de Chaos, van duister en „tĕhōm". Duister en „tĕhōm" zijn na het scheppingswerk van God een begrensde realiteit: ze zijn niet zonder meer vernietigd, ze zijn begrensd. Maar daarmede is dan ook gezegd: *Gen. 1:2 spreekt niet alleen van een werkelijkheid, die er eens was, maar eerder nog en vóór alles van een mogelijkheid, die er steeds is: d.w.z. na Gen. 1:2 is de schepping van God een door duister en „tĕhōm" bedreigde schepping. Weer kan een „rūach 'Elohīm" losbreken en weer kan de „tĕhōm" de goede aarde bedekken!*

„En God zeide: Er zij licht, en er was licht" (Gen. 1:3). Uit duister en „tĕhōm" kan niets goeds worden: goed wordt het eerst waar God deze machten verdrijft. En dat geschiedt: het duister wordt ver-

dreven. Het wordt verdreven door het Licht dat „goed" is: daarmede wordt echter het duister het niet-goede, het Boze. Het is er nog, maar begrensd door het Licht. – En verder wordt (volkomen symmetrisch met de begrenzing van het duister) ook de „tĕhōm" begrensd: de schepping van de aarde volgt op de schepping van het licht. Naast het goede licht komt de goede aarde, maar aangerand door de beteugelde „tĕhōm" zoals het licht zonder het begrensde duister niet is! Van dit wonder der Schepping, d.w.z. van deze beteugeling der Chaosmachten, is het O.T. vol – en wat in Gen. 1:9–10 bedoeld wordt, wordt duidelijk wanneer we lezen Job 38:8–11, Ps. 104:6–9, Jer. 5:22 enz. Schepping is grenszetting:

„Wie heeft de zee met deuren afgesloten
toen ze bruisend uit de moederschoot kwam? –
toen Ik wolken maakte tot haar kleed
en duisternis (!) tot haar windselen;
toen Ik de door Mij gestelde grens uitbrak,
grendel en deuren aanbracht...
toen ik sprak: Tot hier en niet verder zult ge komen,
hier zal de trots uwer golven blijven staan... (Job 38:8–11).

Zo ligt dit alles als begrensde ondergrond onder de Kosmos: het woelige water, het afgrondige duister, de wervelende storm, dat alles dat enerzijds zeker geen tevoren gegeven „materia" kan zijn en anderzijds toch zeker niet de „goede" Schepping van God is: het grondeloze mysterie van een zijn, dat door de Schepper afgewezen is en in zijn verworpenheid toch is! Zeker: de Schepper stilde de zee door Zijn kracht (Job 26:12), maar ook de gestilde zee bedreigt de aarde – en zo spreekt Job de Waarheid van het Zijn uit in de woorden: „Hij hangt de aarde op aan het Niet" (Job 26:7), aan de realiteit van wat in zijn niet-zijn naar de wil van God toch is! Zo is God – een echt O.T.ische gedachte waarvan we volkomen afgedwaald zijn en die we eigenlijk in de ban van de antieke metaphysica vergeten zijn! – de strijdende Schepper van deze aarde, die Hij onderhoudt... in strijd. Chaotische en demonische machten dreigen aan de „grenzen" die bij de Schepping gesteld zijn: de aarde dreigt vernietigd te worden in duister en „tĕhōm", die haar omringen. Tegen deze machten gordt God zich ten strijde – en de strijd eindigt niet voor de Voleinding: dat Hij ten slotte Meester is over deze machten, daarvan is het O.T. ten volle verzekerd: „Zijt Gij het niet die Rahab neergehouwen, de zeedraak doorboord hebt? Zijt Gij niet het, die

de wateren hebt drooggelegd, de wateren van de grote diepte?" (Jes. 51:9–10). Wat in de ,,dagen van ouds" (Jes. 51:9) gebeurde is exemplarisch voor wat te allen tijde gebeuren zal: daar schemert nog een element van het mythische denken in het O.T. door. Maar het mag waar zijn, dat God ten slotte Meester over deze machten is, aan dit ,,slot" gaat nog veel vooraf! Daardoor is het mogelijk dat deze machten werktuig in de hand van God worden, b.v. om Tyrus te vernietigen: ,,Wanneer Ik de ,,tĕhōm" over u zal doen opkomen..." (Ez. 26:19) – maar het eerste aspect van deze machten is dit zeker niet!

Zo verzekert het O.T. ons, dat deze machten nog realiteit hebben – en het N.T. tekent ons niet zonder reden Christus als Verlosser van demonen! De ,,tĕhōm" moge dan in zijn grenzen geworpen zijn, hij moge dan als het niet-goede door God verworpen zijn, hij is er toch. En hier zijn m.i. velen op het voetspoor van K. Barth op een dwaalweg gekomen door aan de verworpen realiteit van het niet-goede geen ,,eigen" macht meer toe te kennen – alsof God al voorgoed en definitief met duister en ,,tĕhōm" had afgerekend! K. Barth zegt: wanneer dit alles niet de Schepping van God is (en Gen. 1:2 zegt ons duidelijk, dat dat niet het geval is) en wanneer dit alles ook geen gegeven ,,materia" is, dan is het eigenlijk... Niets. ,,Die Erde als tohu und bohu ist die Erde, die als solche nichts ist" [1]). En zo heeft Gen. 1:2 het dan over ,,das ,,Nichts" das durch Gottes Schöpfung zunichte gemacht ist" [2]), van het in de Schepping afgewezene en verworpenene, van de schaduw die over de Schepping valt en toch het wezen-loze is: deze aarde ,,was" (Gen. 1:2). De grommende ,,tĕhōm" enz. mag een zekere realiteit hebben, een eigen-machtige dynamiek heeft ze niet – en hier wordt m.i. de actualiteit van Gen. 1:2 niet ernstig genoeg genomen. ,,God onderhoudt deze aarde in strijd" – deze O.T.ische gedachte komt bij K. Barth eigenlijk niet tot zijn recht. Geen wonder waar dit alles is ,,die Wirklichkeit, die durch Gottes Zorn herrschen könnte und nun, durch Gottes Gute, eben nicht herrschen...darf" [3]). Dan heeft deze verworpen realiteit zijn dreiging verloren – ze is definitief het ,,Nichtige" [4]). Dan wordt ook niet meer gezien, dat reeds de Schepping een ,,eschatologisch" begrip (L. Köhler) is, d.w.z. dat de Schepping als door de δυναμις van de Boze, door duister en ,,tĕhōm" aangerande werkelijkheid.

---

[1]) K. Barth a.a.O. S. 115.
[2]) K. Barth a.a.O. G. 119.
[3]) K. Barth a.a.O. S. 159.
[4]) K. Barth K.D. III : 4 S. 406.

heenwijst naar de Voleinding, waarin de zee verdwenen is (Op. 21:1) met de nacht (Op. 21:25, 22:5), waarin de strijd van God tegen de chaosmachten „eindelijk" gestreden is, voor-goed en definitief.

En nu moeten we aarzelend – want anders dan aarzelend mogen we niet spreken – vragen: is het niet mogelijk dat wat op 1 Febr. gebeurde te zien als een uitbreken van de Chaos uit de grenzen zettende Schepping van God, zodat de sleutel tot het begrijpen van wat toen gebeurde ligt in Gen. 1:2 (die woorden die spreken niet alleen van een werkelijkheid die er in de „dagen van ouds" was, maar van een mogelijkheid die er alle dagen is). Zou wat immer als dreigende mogelijkheid deze Kosmos aanrandt toen tot ontzettende realiteit geworden zijn? Met de zekerheid van de almacht Gods is deze exegese van het teken niet in strijd, mits we hier weer leren O.T.isch te denken: dat God almachtig is betekent dat Hij zeker winnen zal in de strijd tegen de Boze, die begonnen is toen God zeide: „Er zij licht..." (Gen. 1:3), en die dóór-gaat zolang nacht en zee hun mysterieuze en grondeloze realiteit bezitten. We hebben m.i. veel te metaphysisch gedacht over de al-macht van God en veel te weinig gezien dat dit is: de macht van Hem, die de Schepping onderhoudt in strijd – waardoor ook wezenlijke elementen van de N.T.ische boodschap aan onze aandacht ontgaan zijn! M.i. moeten we deze exegese van wat in de stormnacht gebeurde ernstig overwegen, omdat deze exegese in de H. Schrift een vaste grond vindt en omdat in deze exegese het grote leed enigszins doorzichtig wordt als consequentie van de revolutie der Chaosmachten tegen het gezag van God! „Zij vermogen niets" (Jer. 5:22) – dat is het laatste woord dat hier gezegd moet worden. Maar aan dit „laatste" gaan vele woorden vooraf! Op deze wijze wordt ook enigszins doorzichtig op welke wijze dit alles geschieden kon, zonder dat God „auteur du Mal" is [1]), middellijk. Het leed is er, maar God wil het leed niet: dat het er toch is, is het raadsel waarop het denken steeds gestrand is, en waarover we alleen aarzelend kunnen spreken omdat we E. Haeckel niet zijn! God „tient les diables et tous noz ennemis bridez" [2]): deze woorden spreken de volle Waarheid niet uit, wanneer niet onmiddellijk een „tóch" wordt toegevoegd, dat deze zekerheid dialectisch omgrenst. Het is niet gemakkelijk hier een analogie te vinden, maar de vraag moet m.i. gesteld worden: wanneer de mens gaan kan waar God met

[1]) Confession de Foy faicte d'un commun accord pas les francois qui desirent viure selon la pureté de l'evangile de nostre Seigneur Iesus-Christ. Art. VIII.

[2]) Confession de Foy Art. VIII.

Zijn ,,Gij zult niet...'' de grenzen besteld heeft die hij niet mocht overschrijden, zou dan de ,,tĕhōm'' aan het ,,Gij zult niet...'' van van Job 38 zo volstrekt gebonden zijn, dat een overschrijding van deze grens factisch onmogelijk wordt? En zouden dan ,,tous noz ennemis'' zulke willoze werktuigen in de hand van God zijn, dat ze niet meer dan entourage van de Majesteit Gods of werktuig van het Gericht kunnen zijn? Daarom moeten we deze exegese openhouden – en m.i. zelfs aan deze exegese de voorkeur geven – volgens welke de machten van Gen. 1:2 in de stormnacht van 1 Febr. nog eens weer – tegen het gebod van God! – hun gruwelijke actualiteit toonden. Het schuldeloze leed, dat in zo ontzettende afmetingen toen over het geschonden land ging wordt dan ten minste enigszins begrijpelijk, terwijl het in iedere andere exegese ondoorzichtig blijft. Hebben we dit gezien, dan eindigen we met in verlangen uit te zien naar de nieuwe aarde zonder nacht en ,,tĕhōm'', waarmede dan ook de elementen van Waarheid, die in andere wijzen van exegese aanwezig zijn, tot hun recht komen. Vanzelfsprekend wordt dan de exegese van het ,,signum'' eschatologisch, zonder dat de ,,dichtheid'' der tekenen in deze richting wijst: de Schepping zelf is immers een ,,eschatologisch'' begrip. En vanzelfsprekend wordt dan uitgezien naar het Gericht over al onze vijanden en over onszelf, voorzover we onze eigen ,,vijand'' zijn: wat in de stormnacht gebeurde was immers het ,,negatief'' van het Gericht. En vanzelfsprekend wordt dan dit alles gewaardeerd als een loutering, waardoor we leren het eeuwig ἀγαθον te zoeken. De laatste woorden zijn dan:

> ,,Toom en breidel 's vijands macht,
>   die 't al in beroeren stelt.
> Heer, verschijn eens zo met kracht,
>   dat hij ruimen moet het veld...
>
> Doch zo 't U believen zal
>   dat Gij ons nog langer zult
> laten in dit ongeval,
>   geef ons, Heere, toch geduld... (Gez. 99 N.H.K.)

Intussen: anders dan aarzelend kunnen we ook hier niet spreken. Het blijft er bij, dat we zien door een spiegel – en in de tijd, waarin Paulus dit schreef waren de spiegels minder goed dan nu! Daarom eindigen we met de prachtige woorden: ,,Nous adorons en humilité les secrets, qui nous sont cachez, sans nous enquerir par dessus nostre

mesure" [1]). Daarmede doet voor het laatst het begrip „grens" zijn intrede in deze eindeloze meditatie: en wanneer alles ongezegd had kunnen blijven, dit moest toch gezegd worden!

KANTTEKENINGEN EN VRAGEN BIJ „GOD EN ZEE" VAN DR J. SPERNA WEILAND

DOOR

H. BERKHOF

Driebergen

Dit is een knap en origineel artikel. Waarbij ik ook niet over het hoofd zie, dat het in al zijn schijnbare stelligheid, toch in wezen „aarzelend" geschreven is, zoals de schr. meer dan eens zegt. Dat mogen we bij onze reactie niet vergeten. De Redactie ben ik dankbaar, dat ik hier een (kort!) weerwoord mag geven.

1. De eerste gedachtengang waartegen ik oploop, ligt aan het begin, als schr. zegt: „Niet de zee overschreed op 1 Febr. 1953 de grenzen van het land, maar wij overschreden vóór die dag de grenzen van de zee in een Prometheïsch gevecht met Tiamat." Meent de schr. dat? Is onze waterstaat overmoed? Is de cultuur, die de speelruimte der natuur inperkt, zònde? De Bijbelplaatsen die hij aanhaalt, doen m.i. niet ter zake. Integendeel: Zij zeggen wel, dat aan de zée grenzen zijn gesteld. Maar dat betekent niet, dat dus ook aan de menselijke landwinning grenzen zijn gesteld. Deze teksten bevatten immers geen geologische theorie, maar een heilsboodschap voor de mèns! Intussen is uit het vervolg duidelijk, dat de schr. zelf niet achter deze opgeworpen gedachte staat. Want daar betoogt hij juist dat de wateren op 1 Febr. hun grenzen doorbraken, èn: dat God zelf zich tegen het water als zijn vijand te weer stelt.

2. Exegetisch en hermeneutisch zou ik het volgende willen opmerken. M.i. gaat het niet aan, een theologische thematiek zozeer op één tekst te bouwen. Gen. 1:1 en 2 overschaduwt voor de schr. alles wat er verder in de Bijbel staat en vaak in andere richting wijst. In mijn artikel heb ik juist getracht, de gehele visie van de Bijbel op de natuur aan het woord te laten komen. Als de schr., Ez. 26:19

[1]) Confession de Foy Art. VIII.

citerend, op de gedachte stuit, dat de „těhōm" óók een instrument van God is, zegt hij: „maar het eerste aspect van deze machten is dit zeker niet!" Goed, maar moet een tweede of derde aspect dan nièt worden doorgedacht? Los hiervan staat dan de vraag, of de boeiende exegese van Gen. 1:1v. die hier wordt voorgedragen, houdbaar is. Schr. weet, dat ze minstens zeer aanvechtbaar is. Waar blijft zijn visie, als deze exegetische bodem haar niet draagt? En wie staat er voor in, dat de auteur van Gen. 1 bij uitzondering onder de O.T. schrijvers onder „rūach Elohīm" een „geweldige storm" verstond? Van de duisternis en de zee worden gezegd, dat ze door het licht resp. het droge werden teruggedrongen. Maar van een stilling van een storm wordt niet gerept.

3. Onder dogmatisch gezichtspunt herinner ik aan wat Prof. van Niftrik na de watersnood in zijn kroniek in „Kerk en Theologie" opmerkte: hoe noodzakelijk èn moeilijk het voor ons allen in geloof, theologie en prediking was, om noch in het dualisme noch in het monisme vast te lopen. Ik kan het niet anders zien dan dat dr S. W. in een bedenkelijk dualisme is terecht gekomen. Mijn artikel was een gebrekkige poging om boven deze tegenstelling uit te komen. Daarom meen ik, dat het dualisme van de schr. ons niet verder helpt. Schepping is voor hem „begrenzing", nl. van een reeds vóór Gods ingrijpen aanwezige chaosmacht. Duidelijk is zijn positie me echter niet. Hij wijst immers tegelijk de gedachte af, dat God een te voren aanwezige „materia" ordent. Maar anderzijds keert hij zich tegen Barth, voor wie „das Nichtige" geen wezen en macht meer zou hebben. (Tegen Barths leer aangaande het „Nichtige" heb ik zware bedenkingen, maar als we verder kijken dan zijn exegese van Gen. 1:1 moet toch worden erkend, dat hij veel ernstiger dan de schr. getracht heeft, aan het monisme èn dualisme te ontkomen, in zijn hantering van dit begrip). Dus: wèl wezen en macht, en toch geen te voren aanwezige materia? Het is me niet helder, maar wel zie ik, dat de gehele strekking van schr.'s betoog gaat in de richting van een tweede macht, een tegenmacht naast God. Hij meent zelfs, dat de belijdenis van de schepping uit niets samenhangt met de antieke metaphysica. Mogelijk; maar dan toch als het wettige verwéér van de christelijke Kerk tegen het dualisme van die metaphysica. Het is ons niet geraden, achter die belijdenis en dat verweer terug te gaan.

4. De zee is dus Gods vijandin en tegenspeelster. Blijkbaar ook de duisternis en ook de storm. Waarschijnlijk ook de woestijnen, de vul-

kanen en de oerwouden. Misschien zelfs de gehele natuur? Neen, het is niet denkbaar, dat de schr. dit zou willen verdedigen. Maar welke elementen in de natuur dan wel en welke niet? Hoe moeten wij hier schiften? Komen we zo niet in romantiek en mythologie terecht? Kunnen we wel het thema ,,God en de zee'' stellen? Moet dat niet breder zijn: ,,God en de natuur''? We komen er m.i. niet uit, zonder àlle uitingen van de natuur onder een twéévoudig aspect te zien. Dan alleen ontkomen we aan monisme en dualisme beide.

5. Waarop berust de overtuiging van de schr., dat volgens de Schrift de chaosmacht steeds weer kan losbreken? Ik lees nergens (behalve bij de uitdrukkelijk als uitzondering gestelde zondvloed) dat daarmee gerekend wordt. Integendeel, men leeft bij de belofte van God die deze machten geheel en altijd onder zijn contrôle houdt. De parallel die schr. hier trekt met de zondigende mens, is aanvechtbaar en wordt bij mijn weten in de Bijbel niet getrokken. Zijn conclusie is, dat ,,de machten van Gen. 1:2 in de stormnacht van 1 Febr. nog eens weer – tegen het gebod van God! – hun gruwelijke actualiteit toonden''. Dat vind ik een theologische overbelasting van dit gebeuren, formeel niet ongelijk aan wat sommige boetprofeten deden, die precies wisten waartoe God deze storm had gezonden. Er gaan talloze van zulke stormen over de aarde. M.i. is dat geen zonde, ook geen teken van een verbeten strijd tussen God en zijn vijanden, maar prediking van de onvanzelfsprekendheid van dit bestaan en daarin tegelijk van zijn voorlopigheid.

6. Wat is de diepste drijfveer achter dit gedurfde artikel? Ik dacht die te vinden in deze zin: ,,Het schuldeloze leed, dat in zo ontzettende afmetingen toen over het geschonden land ging, wordt dan tenminste enigszins begrijpelijk, terwijl het in iedere andere exegese ondoorzichtig blijft.'' Het schuldeloze leed! Wie zou daardoor niet gepijnigd worden? Maar wie het ,,enigszins begrijpelijk'' wil maken, moet wel weten wat hij doet. Om dit doel te bereiken, heeft dr S. W. een visie ontworpen, die God buiten het (tenminste: dit speciale) schuldeloze leed houdt, maar Hem dan tegelijk buiten veel meer, buiten veel te veel houdt. Onwillekeurig denken we aan Marcion, die ook gekweld door het schuldeloze leed, naar het dualisme greep. Die prijs is altijd te hoog. Dan moet het schuldeloze leed ons maar een raadsel blijven. Ik weet, dat in Gods schepping, die nog niet aan de voleinding toe is en waarover de diepe schaduw van de val ligt, schuld en leed geen voor ons doorzichtig verband hebben en dat wij

het raadsel van het leed alleen kunnen dragen in het gelovig weten, dat God eens alle tranen van de ogen zal afwissen. Het schuldeloze leed wordt niet verklaard, noch monistisch noch dualistisch. Het wordt weggedaan. Dat te weten is ons genoeg. Waarmee tevens gezegd is, dat dr S. W. en ik elkaar in zijn laatste alinea weer de hand reiken.

„KANTWERK"

DOOR

J. Sperna Weiland

Brouwershaven

Allereerst dank ik Dr H. Berkhof voor de aandacht die hij aan *God en Zee* heeft gegeven – en de Redactie voor de gelegenheid om nog een enkele opmerking te maken bij wat Dr H. Berkhof zegt. Wellicht worden zo nog enkele dingen duidelijk, die nog min of meer „schemerig" zijn.

Wanneer we de opmerking (1) van Dr Berkhof laten rusten (inderdaad staat de schrijver niet achter deze gedachte, „de theo-logie die hier achter zit is ergens niet de Bijbelse") en hetzelfde doen met enkele andere dingen van minder gewicht (b.v. de exegese van de „rūach 'Elohīm" in Gen. 1:2 – het is mogelijk dat deze exegese niet deugt, al ben ik daarvan nog niet overtuigd), dan zijn het twee dingen waarbij Dr Berkhof de vinger legt:

1. De theologische visie, die hier ontwikkeld is, is te zeer op één tekst gebouwd, nl. op Gen. 1:1–2, terwijl „alles wat er verder in de Bijbel staat... vaak in een andere richting wijst".

2. Deze theologische visie komt terecht in een bedenkelijk dualisme, dat ons niet verder helpt. Zelfs wordt er een analogie ontdekt tussen de grote ketter Marcion en de schrijver van *God en Zee.*

Ad 1. Dat véél aandacht is gegeven aan Gen. 1:1–2 betekent nog niet, dat deze gehele visie op Gen. 1:1–2 gebouwd is. M.i. is het motief der begrenzing, dat we in Gen. 1:1–2 ontmoeten, niet alleen dáár te vinden, maar in het gehele O.T. b.v. ook in Ps. 104:6–9 en Job 38:8–11 en Jer. 5:22. En dat in deze begrenzing een „boze" werkelijkheid begrensd wordt, is m.i. ook een motief, dat in het gehele O.T. aanwezig is, zo b.v. zeer duidelijk in Jer. 5:22. Het zijn deze beide motieven die de visie van *God en Zee* dragen en ze zijn

m.i. stevig verankerd in het O.T.-ische denken! En daarom is m.i. de „natuur" niet theologisch doorgrond wanneer ze alléén wordt gezien enerzijds als entourage van de Majesteit Gods en anderzijds als instrument van het Gericht. Zeker: ze is dat óók, en evengoed als het motief van Gen. 1:1–2 moet het motief van Ez. 26:19 enz. doordacht worden – maar het zwaartepunt van het O.T.-ische denken over deze zaken ligt m.i. niet waar Dr Berkhof het zoekt. Is de mens de eenzame tegen-speler van God in een zeer gehoorzame Kosmos – of werkt in de „natuur" ook de rebellie tegen de begrenzende macht van God? M.i. wijzen naast Gen. 1:1–2 ook andere fragmenten van het O.T. in de laatste richting! Daarmee wordt niet ontkend dat God het laatste woord heeft – in tegendeel: deze zekerheid begeleidt het Bijbelse denken vanaf Gen. 1:1.

Ad 2. De onderscheiding van monisme en dualisme is m.i. niet relevant voor het Bijbelse denken, en vooral niet voor het O.T.-ische: dit denken is nl. noch monistisch noch dualistisch in de zin waarin wij deze woorden gebruiken, het doorbreekt deze onderscheiding in een „dynamisme" (ook dit woord wordt met de nodige aarzeling geschreven!), dat veel meer realistisch is dan ons denken – metaphysisch gevormd als het is – zijn kan. Het vreemde gevolg daarvan is, dat alles voor ons „wazig" wordt zodra we het O.T.-ische denken zuiver navolgen: indien ergens, dan hebben we hier een μετα-νοια hard nodig om het O.T.-ische denken weer te leren verstaan! M.i. zullen we dus terug moeten gaan achter de „schepping uit niets" enz. om enig zicht te krijgen op de Bijbelse waardering van de „natuur", die onze begrippen doorkruist. Ik heb getracht dat te doen in *God en Zee* en weet, dat ik daarin niet geheel ben geslaagd. Toch zullen we m.i. alleen dan verder komen wanneer we in deze richting gaan, die in de dynamiek der „begrenzing" de almacht van God ziet oplichten!

Een ding is me in de doordenking van wat in de nacht van 1 Febr. 1953 gebeurde zeer duidelijk geworden, nl. dat we de belijdenis van de almacht van God moeten wijzigen – niet zó, dat we de almacht van God ontkennen, maar zó, dat we deze almacht weer meer Bijbels leren verstaan. Ze is dan de macht van Hem, die in de strijd tegen de „tehōm" enz. altijd weer overwint – en niet wat wij er „monistisch" van maakten met de consequentie dat God wel „auteur du Mal" moet zijn! Een consequentie, waaraan Dr H. Berkhof vanuit zijn visie op de natuur m.i. niet ontkomen kan!

Discussie gesloten. *Red.*

DE OUDSTE VORM VAN DE GNOSTISCHE MYTHE

DOOR

G. QUISPEL

Bilthoven

De inhoud van het *Apokryphon Johannis* is thans enigermate bekend. [1]) Het beschrijft onder meer, hoe de Onkenbare God schouwt in het water van het licht, waardoor zijn beeld, de vrouwelijke hypostase Barbelo, ontstaat. Barbelo brengt op haar beurt de „eerste zoon'' voort, Christus, die tot God van het Al wordt en alle macht ontvangt. De laatste aeon van het pleroma, Sophia, baart een onechte zoon, Jaldabaoth of Saklas. Deze is de schepper van het firmament, de twaalf engelen, welke overeenkomen met de tekenen van de dierenriem, en de zeven planeten.

Het is zeker, dat het Apokryphon Johannis ouder is dan 180 na Chr., omdat het door Irenaeus (1, 29) uitvoerig wordt geciteerd. Wanneer men aanneemt, dat een dergelijk systeem aan Valentinus (± 140) is bekend geweest, moet de voornaamste inhoud dezer leer in het begin van de tweede eeuw zijn geconcipieerd. [2]) En toch is dit niet de oorspronkelijkste vorm van de gnostische mythe. Een analyse van enige concepties in het voetspoor van Bousset moge dit aantonen. [3])

1. Niet Sophia brengt hier de zeven planeten etc. voort, maar Jaldabaoth. Maar eigenlijk is Jaldabaoth zelf een van de planeten, Saturnus, zoals blijkt uit Origenes, *Contra Celsum VI*, 31. De oorspronkelijke vorm zal zijn, dat Sophia de demiurg van de archonten is (cf ps. Plato, *Epinomis* 984c: ψυχή, de wereldziel, brengt zeven planeetgeesten voort).

2. De ambivalente gestalte van Sophia, de gevallen godin, is verdubbeld. Een eenvoudiger voorstelling is, dat de vrouwelijke hypostase, de Ennoia of hoe zij heten mag, zelve de engelen en machten heeft voortgebracht (Irenaeus, *Adv. Haer.* I, 23, 2).

3. Volgens het *Apokryphon Johannis* is er boven de achtste hemel,

---

[1]) W. Till, The gnostic Apocryphon of John, The Journal of Ecclesiastical History, III-1, p. 14.

[2]) H. Ch. Puech, artikel Archontiker, in het Reallexikon für Antike und Christentum, p. 636.

[3]) W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, p. 1–58.

de Ogdoas, nog een pleroma met aeonen, waar zich ook de vrouwelijke hypostase, Barbelo, bevindt. Ook deze voorstelling schijnt secundair. Elders wordt gemeld, dat Barbelo in de *Ogdoas* is (Epiphanius, *Panarion* 25, 3).

Men zou op grond van deze waarnemingen de oorspronkelijke mythe, die in het *Apokryphon Johannis* verwerkt is, als volgt kunnen schetsen: in de achtste hemel, de Ogdoas, zijn de Onbekende God, de vrouwelijke hypostase en de Christus. Daaronder zijn de archonten, de heersers der zeven hemelen, welke door de vrouwelijke hypostase, Sophia, zijn voortgebracht. Het beeld, dat op die wijze ontstaat, is duidelijk. En er kan geen twijfel aan zijn, dat de Gnosis, die deze opvattingen verkondigde, een christelijke Gnosis was. Nu is ons door Epiphanius, *Panarion* 26 een versie overgeleverd, volgens welke zich de Vader van het Al, Barbelo en Christus in de Ogdoas bevinden. Dit bewijst wel, dat de gepostuleerde vorm van de mythe inderdaad bestaan heeft. Maar als deze al aan een zo archaïsch stelsel als dat van het *Apokryphon Johannis* ten grondslag ligt, moet zij nog aanzienlijk ouder zijn. Het lijkt dus alleszins redelijk, wanneer wij aannemen, dat er omstreeks 100 een christelijke Gnosis in deze trant heeft bestaan.

Nu zij er op gewezen, dat er een oud-christelijk geschrift bestaat, waarin zeer verwante voorstellingen te vinden zijn, namelijk de *Epistula Apostolorum*, door zijn ontdekker en uitgever Carl Schmidt tegen het einde van de tweede eeuw gedateerd. Deze overeenstemming is des te opvallender, omdat, zoals Carl Schmidt terecht betoogt, dit geschrift, dat de oud-christelijke eschatologie in een bepaalde vorm tegen het gnostische spiritualisme verdedigt, tegen de Gnosis gericht is en geen beïnvloeding van die kant heeft ondergaan.

In de *Epistula* X, 9 zegt Christus: „ik ben geworden in de Ogdoas, welke is de Kyriakè"; en in V, 6: „het geschiedde echter, toen ik mij opmaakte te komen van de kant van de Vader van het Al en aan de hemelen voorbijging, dat ik *de Wijsheid* des Vaders aantrok en de kracht zijner macht". En dan wordt verteld, hoe Christus aan de heerschappijen en machten voorbijging, zonder herkend te worden.

De passage is in menig opzicht belangwekkend. Want de opmerking over de Ogdoas toont, dat de schrijver het (niet-bijbelse) wereldbeeld van de zeven planeten en de achtste hemel kent en erkent. Maar ook weet hij, dat de Sophia, de Wijsheid des Vaders, in de Ogdoas woont. Hij heeft, evenals Theophilus van Antiochië en

Irenaeus van Lyon, de Sophia vereenzelvigd met de Heilige Geest. Ook volgens de *Epistula* zijn de Vader van het Al, Sophia en de praeexistente Christus in de Ogdoas. Dit kan er op wijzen, dat de beschouwingen van het *Apokryphon Johannis* over de Onbekende God, Barbelo en de Christus een gnostische interpretatie is van het trinitarische dogma. Beide geschriften veronderstellen bovendien het wereldbeeld dat sinds Xenokrates in zwang was.[1])

Dit alles is natuurlijk niet voorchristelijk. Maar er bestaan versies van de mythe, volgens welke alleen de onbekende God en de Sophia of haar aequivalent in de Ogdoas waren. De gnostische secte der Archontici leerde, dat in de zeven hemelen de zeven Archonten wonen, welke door de tyran van de zevende hemel, Sabaoth, worden geregeerd; daarboven zijn de Godheid en de Moeder in de Ogdoas (Epiphanius, *Pan.* 40).

Deze voorstelling zou op zich zelf voorchristelijk kunnen zijn, maar is nog gnostisch, omdat tussen de hoogste God en de joodse demiurg onderscheiden wordt. De voorstelling van de archonten op zich zelf is echter niet kenmerkend voor de Gnosis alleen: de opsomming in het *Apokryphon Johannis* van de ,,zeven'', met hun ,,gezichten'', machten en correspondenties met de lichaamsdelen van de mens sluit nauw aan bij de ,,planetaire melothesie'' der astrologie. Toen Theodor bar Konai dit gedeelte van het *Apokryphon* weergaf, merkte hij zeer terecht op: ,,dit heeft hij aan de Chaldaeers (astrologen) ontleend.'' [2]) Nu is het echter zo, dat deze scheiding tussen de hoogste Godheid en de joodse God niet volstrekt oorspronkelijk kan zijn. Er is reeds herhaaldelijk op gewezen, dat de oudste overlevering over Simon Magus daarvan niet weet. Justinus Martyr, die als landsman van Simon toch wel bijzonder in diens leer moet zijn geïnteresseerd geweest, zegt daarover niets, hoewel hij alle aanleiding had, het wel te vermelden [3]). Men kan, wellicht, van de joodse magie, die volgens E. Peterson aan de opvattingen van Simon ten grondslag ligt, zeggen, dat men, door de magische macht van de goddelijke Naam, terugkeert naar het hemelse paradijs en een Jahweh qāton wordt: maar van de onderscheiding tussen Jahweh qāton en Jahweh gadōl tot de gnostische scheiding van onbekende God en demiurg is toch een lange weg [4]). Zo komen wij er dus toe, een nog oudere vorm

[1]) C. Schmidt, Gespräche Jesu mit seiner Jüngern, Leipzig 1919.

[2]) H. C. Puech, Fragments retrouvés de l'Apocalypse d'Allogène, Melanges Franz Cumont, Brussel 1936, p. 935.

[3]) G. Quispel, Gnosis als Weltreligion, p. 60.

[4]) E. Peterson, La libération d'Adam de l' 'Ανάγκη, Revue Biblique, LV, 1948, p. 199.

der gnostische mythe te postuleren, waarin de „joodse" God en zijn Wijsheid troont boven de 7 archonten. Het is duidelijk, dat deze conceptie onmiddellijk aansluit bij de bekende verzen uit het Boek der Spreuken.

Op deze wijze voortgaande, komen wij inderdaad op de grenzen van de Gnosis, daar waar de overgangen tot vooraziatische magie en astrologie, heterodox Jodendom en vulgaire hellenistische philosophie zichtbaar worden. En toch is het duidelijk, dat wij eerst van Gnosis mogen spreken, wanneer een bepaalde conceptie zich duidelijk van Jodendom en Griekendom onderscheidt. Voor beiden was het schokkend, wanneer de demiurg, de Schepper der wereld, werd gedenigreerd, of wanneer de Sophia, de Idee in de trant der Grieken of de eerste der schepselen volgens de Joden, werd voorgesteld als een „gevallen vrouw". Toch leren de oudste vormen van Gnosis, die voor ons te achterhalen zijn, voorchristelijk of niet, het een of het ander. En daarin breekt een levensbesef door, dat zich van het griekse en het joods-christelijke onderscheidt. Wel is het waarschijnlijk, dat de leer van de val van de Ennoia ouder is dan de scheiding tussen demiurg en hoogste God, want de leer der Simonianen kende in eerste aanleg de eerste wel en de tweede niet. Vanwaar nu de opvatting, dat de Idee gevallen is?

Deze voorstelling kon naar het mij voorkomt, alleen ontstaan in een milieu, waar men uit Genesis I wist, dat de Geest Gods zweefde over de wateren van de chaos, en dit Pneuma vereenzelvigde met de Sophia. Hoe men op grond van Gen. I, 1 tot de opvatting kon komen, dat de Geest, de plaats van het Licht innemend, de opstandige wateren van de oerchaos verhinderde in gemeenschap met de hemel te treden, toont Theophilus van Antiochië, *ad Autolycum* II, 13, misschien beïnvloed door de joodse Haggada: daar is de Geest het lichtprincipe, dat de rebelse chaos temt en de aanval op de hemel verhindert, voordat God sprak: „daar zij licht:" τὸ πνεῦμα φωτὸς τόπον ἐπέχον ἐμεσίτευεν τοῦ ὕδατος καὶ τοῦ οὐρανοῦ, ἵνα τρόπῳ τινι μὴ κοινωνῇ τὸ σκότος τῷ οὐρανῷ ἐγγυτέρῳ ὄντι τοῦ θεοῦ, πρὸ τοῦ εἰπεῖν τὸν θεόν: γενηθήτω φῶς.

Volgens Hermogenes, die ook een interpretatie van Genesis I, 1 wilde geven, was de materie in ongeordende beweging, „als een overkokende pot", totdat God verscheen en haar benaderde en zo orde bracht in de chaos, zoals een *decor*, een schone gestalte, die alleen maar hoeft te verschijnen, om orde te stichten (Tertullianus, *adv. Hermogenem* 44). Van deze passage uit verstaat men de merkwaar-

dige gedachte, die zo dikwijls door de gnostici wordt uitgedrukt, dat Sophia, of een andere Lichtmaagd, in verleidelijke schoonheid onder de demonen van de duisternis verschijnt, om de wereldorde te bewerken. Maar de Gnosis ging verder en leerde, dat dat Licht ook gevangen, gegrepen en overmocht is. Natuur is Geest in ballingschap geworden.

Volgens de „Gnostici", een bepaalde secte, waren er in den beginne alleen de duisternis en het water... *et spiritus separavit haec elementa. Tunc ergo tenebrae irruentes in spiritum...* (Philastrius 33, Marx p. 18). De duisternissen storten zich op de Ruah en overweldigen haar.

Op dezelfde wijze verhalen de Simonianen, dat de Ennoia, de Idee des Vaders, welke de engelen en machten voortbracht, door deze vastgehouden is, opdat zij niet terug zou keren naar omhoog (Iren. I, 23, 2).

Deze, voor Joden en Grieken blasphemische, opvatting, is toch ook voor de gnostici zelf op den duur niet aanvaardbaar gebleven. Zij hebben deze vrouwengestalte verdubbeld en zelfs verdrievoudigd: naast de Ennoia, die in de hoogste regionen blijft vertoeven, treedt de laatste aeon, Sophia, die valt (*Apokryphon Johannis*) en later zelfs nog haar ontijdig geboren kind, Achamoth. Het is aan te tonen, dat deze ontwikkeling reeds voor Basilides (± 140 na Chr.) heeft plaats gevonden.

Basilides citeert namelijk in een bekend fragment, dat in de *Acta Archelai* van Hegemonius, 67, 4–12 is bewaard, een „barbaars" document, waarvan de inhoud ongeveer aldus luidt: er zijn twee *principia*, het licht en de duisternis. Toen de duisternissen het licht aanschouwd hebben, hebben ze het begeerd en vervolgd. Het licht werd nieuwsgierig en keek *velut per speculum*. Zo is een beeld (*enfasis*) van het licht in de duisternis gekomen. Dit hebben de duisternissen verscheurd (*raptiva mutatione traxerunt*). Door dit Lichtbeeld kon deze wereld een gelijkenis worden van de hogere.

Dit fragment bevat ten dele bekende gnostische motieven. Dat een hypostase zich spiegelt in de oerwateren der materie, is een opvatting, die ook elders is aan te wijzen (Plotinus, *adv. Gnosticos* 10; *Poimandres* 14). Voorts schijnt de verdubbeling van de Lichtmaagd samen te hangen met de neopythagoraeische opvatting, dat niet de ziel zelf, maar haar εἴδωλον zich incarneert (de νεῦσις is namelijk een ἔλλαμψις πρὸς τὸ κάτω (Plotinus, *Enn.* I, 1, 12))[1]. Maar

[1]) F. Cumont, Lux Perpetua, Parijs 1949, p. 354, p. 413.

het is wel duidelijk, dat in een oorspronkelijker versie de Lichtmaagd zelf, de hemelse Sophia, is overmocht door de duisternissen. Het is zeer wel mogelijk, dat deze versie in de eerste eeuw na Christus moet geplaatst worden.

Men spreekt de laatste tijd veel over gnostische invloeden op de geschriften van het Nieuwe Testament: ook naar aanleiding van de vondsten aan de Dode Zee is met een zekere lichtzinnigheid over Gnosis gesproken. Het zal mijn lezer wel duidelijk zijn, dat ik in dit opzicht enigszins terughoudend ben. Maar telkenmale, wanneer ik het eerste hoofdstuk van het Evangelie van Johannes lees, word ik getroffen door de overeenkomst met de laatstgenoemde gnostische voorstelling. De gnosticus leert, dat aan de aanvang van het kosmisch gebeuren het Licht is verschenen en de duisternis heeft het overmocht. De Evangelist verhaalt van een Licht, dat midden in de geschiedenis is verschenen, door de duisternis is vervolgd en belaagd [1]), en de duisternis heeft het niet overmocht, zodat ook thans dat Licht in de duisternis schijnt. De oudste vorm van de gnostische mythe geeft aan dit vers uit de proloog van Johannes een zeker perspectief. Het verdient echter de aandacht, dat Sophia geen verlossersgestalte is. Wellicht was er een voorchristelijke joodse Gnosis, maar toch in geen geval een voorchristelijke gnostische verlosser.

---

[1]) Origenes, Comm. in Joh. II, 18: τὸ φαῖνον ἐν τῇ σκοτίᾳ φῶς οἱονεὶ ἐπέρχεται τῇ σκοτίᾳ καὶ διωκόμενον ὑπ' αὐτῆς καὶ, ἵν' οὕτως εἴπω, ἐπιβουλευόμενον οὐ καταλάμβάνεται.

HET KÜMMERNISPROBLEEM

DOOR

A. J. VISSER
Longerhouw (Fr.)

Groot is het getal der „zonderlinge heiligen" en vreemdsoortig hun doen en lijden. Weinigen zijn er echter zo zonderling als de St. Ontcommer van de in hoofdzaak Duitse en Nederlandse legende. (Duits hier genomen als aanduiding van een taalgebied, niet van een politieke grootheid.) In groten getale zijn beelden van deze heilige vrouw-met-de-baard verspreid en het kan dan ook geen verwondering wekken dat dit groteske iconographische type, de gebaarde vrouwenfiguur, hangend aan het kruis, evenals de daaraan verbonden legenden, vele pennen in beweging heeft gebracht. Als grootste gemene deler van de wild-woekerende varianten van de Kümmernislegende zou men ongeveer de volgende geschiedenis kunnen beschouwen: De heilige Ontcommer of Kümmernis (op de naam komen eveneens ontelbare varianten voor), ook Wilgefortis geheten, was de dochter van een heidense koning van Portugal (alleen late versies weten de naam van deze edele monarch of geven enige tijdsaanduiding [1])). Zijzelf was natuurlijk tot het Christendom bekeerd. Nu wilde haar vader haar uithuwelijken aan een heidense vorst, die soms als een vriend verschijnt, soms als een vijand, die dit huwelijk in zijn vredesvoorwaarden heeft opgenomen. Zij wilde deze gehate verbintenis liefst ontwijken en bad de Here om uitkomst. Haar gebed werd op een even originele als effectieve wijze verhoord: in de tijd van *een* nacht groeide nl. een dichte baard om haar maagdelijke kin; de bruidegom begeerde haar in deze baardigheid niet meer en haar ontaarde vader liet haar, al of niet na de in martelaarslegenden min of meer obligate folteringen, kruisigen. Een merkwaardige vorm neemt de legende hier en daar aan door het in mythe en sage welbekende incestmotief. Dan wordt de bruidegom uit de vreemde geëlimineerd en het is de lijfelijke vader zelf die zijn dochter tot zijn vrouw wil maken. Wanneer men nu de beelden beschouwt dan springt ogenblikkelijk in het oog de sterke overeenkomst met het type van de gekruisigde Christus, een omstandigheid, die gemaakt heeft dat indertijd een Küm-

---

[1]) Zo bijv. in een levensbeschrijving van de heilige die in 1764 in Konstanz gedrukt werd ten behoeve van bedevaartsgangers naar Mühringen. Dit van quasi geleerdheid stijfstaande geschrift werkt met namen als Puntramis en Kynax.

mernisbeeld op een Parijse tentoonstelling als „Christ androgyne" gecatalogiseerd werd [1]). Nu is op zichzelf de uitbeelding van een kruismartyrium al een grote zeldzaamheid; de martelaren uit de latere legende verlaten het aardse tranendal vaak op een uiterst tijdrovende wijze maar worden zelden gekruisigd en ook daar waar de legende inderdaad een kruisiging kende werd die toch niet afgebeeld. Van enkele gekruisigde martelaren als Petrus en Andreas werd aangegeven dat de aard van hun kruisiging toch enigszins verschilde van die van de Meester. Waar het een collectief martyrium betrof, zoals op Dürers „Martyrium der 10000" was men in dezen minder terughoudend. Zo is dan St. Kümmernis de enige heilige die geregeld gekruisigd wordt voorgesteld. Een schijnbare uitzondering op deze regel is het zich in Wenen bevindende schilderij, dat aan Hiëronymus Bosch wordt toegeschreven en volgens de catalogus de marteldood van de indertijd gekruisigde Romeinse slavin Julia zou moeten voorstellen [2]). Nu heeft de Leuvense hoogleraar Gessner het welhaast onomstotelijk bewezen dat we hier in werkelijkheid met een Kümmernisvoorstelling te doen hebben.

Dit alles maakt het begrijpelijk dat het Kümmernisprobleem vele onderzoekers heeft aangetrokken. Verscheidene hunner beperkten zich tot het zuiver folkloristisch vastleggen van legenden- en afbeeldingenmateriaal [3]); ook deze verzamelaars hebben zich echter voor dit probleem verdienstelijk gemaakt. Wanneer men tot verklaringen overging kwam men soms tot uiterst merkwaardige conclusies [4]). Men heeft b.v. historisch verband gezocht met de Ischtar Barbata, heeft zelfs een ithyphallische Egyptische God Kymre erbij gesleept. Ook is er wel gedacht aan de oude-noorse sage omtrent de baardige god Thor, die als bruid verkleed, inplaats van Freya aan de reuzen werd uitgeleverd [5]). Nu zal er ook o.i. een phenomenologisch verband zijn tussen al deze feiten, maar dat een *historisch* verband niet valt aan te wijzen, lijkt toch wel evident. Het is de grote verdienste

---

[1]) Dit beeld was indertijd het eigendom van Nadar in Parijs; het is beschreven door A. Darcel in de Illustration van 10 Jan. 1866 en A. Bouvenne in *Revue de l' art*, X (1866).

[2]) Zie hierover J. Gessner, *De Vlaamse baardheilige Wilgefortis of Ontcommer*, Antwerpen–'s-Gravenhage 1937, blz. 170 en 171.

[3]) Zie de indrukwekkende literatuurlijst bij G. Schnürer en J. M. Ritz, *Sankt Kümmerniss und Volto Santo*, Düsseldorf 1934, S. 315 ff.

[4]) Zie Schnürer *A.a.O.*, Einleitung.

[5]) Verg. Dr M. H. A. van der Valks tijdschriftartikel *Een raadselachtig standbeeld* in *Op den Uitkijk*, VII (1930) dat deze parallelie noemt zonder daar overigens al te veel gewicht aan te hechten.

van de Duitse geleerde Schnürer, die in samenwerking met Ritz [1]) zijn ,,Sankt Kümmernis und Volto Santo" uitgaf, dat hij de historische verbanden, voorzover die te achterhalen zijn, met bijzondere vlijt en grondigheid heeft aangetoond. Het boek is dan ook een levenswerk en bezit een mate van compleetheid in de documentatie, die verbazing kan wekken. Zijn ideaal ,,Beiziehung alles Materials" heeft ook hij niet kunnen bereiken; een verzameling materiaal, door de voormalige Breslauer hoogleraar Bornhausen bijeengebracht en na zijn overlijden in het bezit gekomen van Dr M. H. A. van der Valk [2]) bevat series reproducties van en gegevens over Kümmernisvoorstellingen, die door Schnürer niet genoemd worden; een steekproef leerde mij dat b.v. voor het Beierse gebied Bornhausen tweemaal zoveel namen noemde als Schnürer-Ritz. ,,Sankt Kümmernis und Volto Santo" werd later op ondergeschikte punten (m.i. niet steeds terecht) gecorrigeerd door de Leuvense hoogleraar Gessner [3]); deze heeft echter grote bewondering voor het boek en kan met de conclusies geheel meegaan. Helemaal nieuw is die conclusie niet; reeds voor enige eeuwen was ze als vermoeden door de Spaanse Cisterciënser Bivarius en de baron Von Blum in een brief aan de Bollandist Papenbroch geopperd [4]). Het komt hier op neer dat de Kümmernisbeelden ontstaan zouden zijn uit copieën van het in de Middeleeuwen zo wijdvermaarde Volto Santobeeld in Lucca. Het Volto Santobeeld, met fetischistische ijver vereerd, is een van de specimina van het iconographische type dat als ,,triomfkruis" bekend staat: het beeld dat niet de stervende lijder van Golgotha min of meer realistisch voor ogen wilde stellen, maar dat de idee van de gekruisigde vleesgeworden Logos wou uitdrukken. Op de geschiedenis van het crucifix, hoe interessant ook [5]), kunnen we in dit verband niet nader ingaan. Wel memoreren we terloops dat in de eerste eeuwen bij alle

---

[1]) Schnürer *A.a.O.*

[2]) Het oorspronkelijke plan van Dr Van der Valk om in samenwerking met prof. Bornhausen een groot werk over deze heilige uit te geven heeft, door het vroegtijdig overlijden van Prof. Bornhausen en tijdgebrek van Dr Van der Valk helaas geen doorgang kunnen vinden; het verzamelde materiaal berust thans bij Dr Van der Valk, aan wie ik zeer veel dank verschuldigd ben voor zijn bereidwilligheid mij van deze collectie te laten profiteren.

[3]) Gessner, *A.a.O.* [4]) Schnürer A.a.O., S. 1 en 2.

[5]) Hierover schreven o.a. Stockbauer, *Kunstgeschichte des Kreuzes* Schaffhausen 1870, Bréhier, *Les origines du Crucifix* 4, Paris, 1908, Leclerq, *Croix et Crucifix* in Dict. d'archéologie chrét. et de Liturgie III (1914). Zeer grondig: J. Reil, *Die frühchristlichen Darstellungen der Kreusigung Christi*, Leipzig 1904. Verg. ook: K. Künstle, *Ikonographie der chr. Kunst*, Freiburg 1928.

verering van het teken des kruises als symbool, een grote aversie bestond tegen een uitbeelding van de Gekruisigde. De afschrikwekkende kruisigingsvoorstelling op de deur van St. Sabina in Rome bleef nog eeuwen lang een uitzondering. Het merkwaardig verschijnsel doet zich voor dat in een bepaalde periode juist het Westen, dat een theologische traditie bezat, welke er toe neigde op het menselijke in Christus de nadruk te leggen, meer dan dat in het Oosten het geval was, een tendentie bestond om alle realisme uit de kruisigingsvoorstelling te verbannen, een neiging die zo ver ging dat bij het begin van het grote schisma Humbert er de Grieken een verwijt van maakte dat ze Christus met op de borst gezonken hoofd stervend voorstelden. (Trouwens, ook in de Christologie vond men in de Karolingische en nakarolingische tijd een zekere voorkeur voor een ,,cyrillische'', bijna monophysitische denkwijze.) Het gloriekruis verbond de ,,majestas Christi'' a.h.w. met het geliefde kruismotief. Het Volto Santobeeld waarvan de tijd van ontstaan niet met zekerheid te zeggen is [1]), is, mede door zijn afmetingen (2.50 bij 2.50 meter) een van de meest indrukwekkende voorbeelden van dit soort crucifix. De Verlosser is gekleed in een lang gewaad: ten overvloede heeft men het beeld later nog met een ,,echt'', zeer kostbaar, pronkgewaad en een gouden kroon uitgedost. De gelaatsuitdrukking kan niet beter weergegeven dan met de woorden uit het Dies Irae: ,,Rex tremendae Majestatis''; deze angstwekkende intensiteit van de expressie verklaart dat men het beeld ,,Volto Santo'', het heilige gelaat noemde. Alle naturalisme in de uitbeelding, b.v. het tot uitdrukking brengen van het hangen van het lichaam, is vermeden. De armen van de figuur vormen een zuivere parallel met de dwarsbalk van het kruis. De uitdrukking van het gelaat bewijst wel dat niet onhandigheid van de kunstenaar maar een bewust-artistieke bedoeling hiervan de oorzaak is. Het beeld vertoont nog een merkwaardig détail, dat mogelijk wel nooit geheel bevredigend verklaard zal kunnen worden. Het is een soort vrijzwevende band die hoofd en borst van de figuur op enige afstand omgeeft, de armen van het kruis ongeveer bij het eind snijdt en tennaasten bij een zuivere $\frac{3}{4}$ cirkel vormt. De beide uiteinden vertonen een lelieachtig motief. Tesamen met het lichaam en het kruis doet deze smalle band een mandalaächtige figuur ontstaan en versterkt de indruk van geometrische abstractie, die zo merk-

---

[1]) Schnürer, *A.a.O.*, S. 121 maakt het waarschijnlijk dat het beeld reeds in het jaar 979 bestond. Zekerheid hieromtrent bestaat er echter niet. Om redenen van stilistische aard zou men geneigd zijn een iets later tijd van ontstaan aan te nemen.

waardig contrasteert met de numineus-expressieve kop. Geen wonder dat het raadselachtige beeld op pelgrims en andere bezoekers van de stad Lucca een diepe indruk maakte en bekend was door heel Europa [1]). Schnürer [2]) geeft niet alleen een zeer gedétailleerd overzicht van kruisbeelden die tot ditzelfde type behoren, meer speciaal in Spanje, maar hij toont tevens aan dat copiëen van dit beeld, die zich ook expressis verbis als zodanig aandienen, niet zeldzaam zijn. Een merkwaardigheid van deze afbeeldingen van de Volto Santo is dat ze heel vaak aan de voet van het beeld een spelende vedelaar weergeven. Dit is een uitbeelding van de speelmanslegende, die men met het Beeld van Lucca verbond en die in Lucca zelf reeds in de elfde eeuw bekend was [3]) : een speelman die in nood verkeerde, verre familie van Anatole France's ,,Jongleur de Notre Dame'', had voor het beeld zijn wijzen laten horen en dit laatste liet toen als dank een van zijn gouden schoenen vallen (inderdaad is een van de voeten van het beeld ongeschoeid). Aanvankelijk kwam de muzikant echter in nog erger nood want men wilde hem als dief en heiligschenner ter dood brengen. Toen hij echter op zijn verzoek ten tweede male voor de geconterfeite verlosser mocht vedelen, liet deze ook zijn tweede schoen vallen en werd zijn verhaal dat men eerst als een noodleugen had beschouwd, toch geloofd. Deze zelfde speelman vindt men ook aan de voet van verscheidene beelden die ondubbelzinnig voor Kümmernis doorgaan en duidelijk als zodanig bedoeld zijn: een wel zeer duidelijk bewijs voor Schnürers stelling dat de Kümmernisbeelden uit Volto Santocopieën ontstaan moeten zijn.

Ondertussen is deze ,,Umdeutung'' merkwaardig genoeg. Hoe en wanneer is men er toe gekomen om in een beeld van een geklede Verlossersfiguur de voorstelling van een gekruisigde vrouw met een baard te zien? Vermoedelijk is reeds voor 1400 in Zuid en Noord Nederland de verering van de heilige Ontcommer aan te wijzen zoals Gessner uit oorkonden en miniaturen bewezen heeft [4]). (Schnürer nam als terminus a quo 1415, het jaartal waar St. Ontcommer in een Kleefse oorkonde genoemd wordt [5]).) Houden we rekening met het feit dat van af het eerste begin van een opkomende cultus tot aan het ver verspreid zijn ervan een niet zo heel kleine tijd moet liggen dan zou men geneigd zijn als tijd van opkomst de decennia rond 1350 te beschouwen. Wat betreft de vraag naar de plaats van oorsprong

---

[1]) Schnürer *A.a.O.*, S. 122 ff. [2]) Schnürer *A.a.O.* Kap. III. [3]) Schnürer *A.a.O.*, S. 159. [4]) Gessner *T.a.p.*, blz. 54–72. [5]) Schnürer, *A.a.O.*, S. 11.

van de verering dezer zonderlinge heilige; ook dat is nauwelijks meer een vraag sedert het degelijke werk van Schnürer daarin licht bracht. Door een grondige studie van enkele der oudste schriftelijke overleveringen der legende, daarbij deels voortbouwende op onderzoekingen van de nauwgezette, hoewel ietwat goedgelovige baron Sloet [1]), is het hem gelukt aan te tonen dat men Steenbergen in Noord Brabant moet zien als de plaats waar voor het eerst een copie van het Volto Santobeeld, zoals er velen waren, vereerd is als dat van een vrouwelijke heilige. Vandaar heeft de cultus zich verspreid over geheel Zuid- en Noordnederland en vervolgens over practisch het hele Duitse taal gebied. Gessner bewijst dat men haar ook in Engeland gekend heeft [2]). Ook Frankrijk is door de baardheilige geïnfiltreerd, meest de streken die aan Vlaanderen grensden, en vanuit het Duitse gebied is het hier en daar in het Slavische doorgedrongen. We hebben hier dus wel met een typische Wanderlegende te doen. Dat inderdaad het Volto Santotype aan de Kümmernisbeelden ten grondslag ligt kan na de onderzoekingen van Schnürer wel nauwelijks meer betwijfeld worden. Zo wordt b.v. de speelmanslegende, die oorspronkelijk bij het beeld van Lucca hoorde, ontelbare malen met de heilige Kümmernis verbonden. Een overdracht, die Schnürer niet vermeldt maar die mij bij het doornemen van het rijke materiaal van prof. Bornhausen opviel was de historie van het wonderbare arriveren van het Volto Santobeeld in Lucca, waarbij koeien, op het voorbeeld van Richteren, een rol spelen en die evenzo verteld wordt van het Kümmernisbeeld in Neufahrn, waar een bedevaartskerk geheel aan deze heilige was gewijd. Men vindt allerlei taferelen uit laatstgenoemde legende hier in vijftiende eeuwse stijl uitgebeeld. Ook het opvallende, bijna cirkelvormige bandornament met de lelieachtige einden (prof. Bornhausen schijnt er zonneradsymboliek in gezien te hebben [3])) kan men terugvinden bij talrijke beelden die niet slechts als Ontcommervoorstellingen vereerd werden maar blijkens details in lichaamsbouw, klederdracht en kapsel van het begin af als zodanig bedoeld zijn. Zeer frappant is een houtsnede van Burkmair uit 1507 dat de gekruisigde figuur met de vedelaar vertoont, waarop men lezen kan: „das Bildnus zu Luca" maar dat als bijschrift de gewone Kümmernisgeschiedenis heeft.

---

[1]) L. A. J. W. Sloet, *De Heilige Ontkommer of Wilgefortis*, 's-Gravenhage 1884.

[2]) Gessner, *T.a.p.*, blz. 130–132, waar hij Thomas More als kroongetuige noemt.

[3]) Dr K. Bornhausen, *Die Kümmernis als Sonnengott* in *Handbuch der Deutschen Volkskunde*, Lieferung 15.

Wat betreft de namen van de heilige: ook daarin heeft Schnürer licht laten schijnen. Hij toont aan, met een overvloed van materiaal, dat beelden van de geklede gekruisigde Christus vaak als St. Salvatorbeelden bekend stonden. Men vertaalde dit soms als „göttliche Hilfe", „St. Hulpe" en dergelijke. In een verder stadium ging men dit dan soms misverstaan als een eigennaam gedragen door een (mannelijke) heilige. Het lijkt zeer plausibel dat het Latijnse Salvator in de Dietssprekende gewesten weergegeven is met Ontcommeraer. Een Middelnederlands werkwoord ontcommeren, van kommer en leed bevrijden, komt inderdaad voor. Evenals St. Hulpe heeft men St. Ontcommer als een eigennaam kunnen beschouwen en deze blijven houden ook toen men de figuur als vrouwelijk interpreteerde. Toen de verering zich verder, over het Duitse taalgebied, ging uitbreiden werd „Ontcommer" daar niet verstaan daar een werkwoord „entkümmern" hier ontbrak en men heeft het toen geassimileerd met het wel bestaande substantief Kümmernis, zodat de naam ongeveer het tegenovergestelde van het oorspronkelijke ging betekenen. In de Slavische zowel als in de Franse randgebieden werd dit soms letterlijk vertaald en werden de gelovigen met een St. Starosta, St. Souci of St. Affliction gelukkig gemaakt, terwijl men niet zelden zijn best deed om ook in de gelaatstrekken dit „bekommerde" tot uitdrukking te brengen. Het is in dit verband mogelijk niet zonder betekenis dat ongeveer tegelijkertijd met de Kümmernisverering het iconographische type van de Piëta, in Duitsland meest „Not Gottes" genoemd, opkwam. Van de naam Ontcommer werd soms Ontcommene, de ontkomene, bevrijde, gemaakt. Dit in het Latijn vertaald leidde weer tot identificatie met een in Spanje vereerde martelares Liberata, die echter onthoofd was. Het aantal varianten van de naam is trouwens legio. Ook Gessner kan zich met de afleiding van de naam Ontcommer blijkbaar verenigen doch verzet zich tegen de wijze waarop Schnürer de andere veel voorkomende naam Wilgefortis verklaart uit het Latijnse Virgo Fortis; volgens hem zou de zeer „Germaans" klinkende naam Wilgefortis oorspronkelijk zijn en had een soort geleerde volksetymologie daaruit de uitdrukking Virgo Fortis gevormd [1]). Overtuigend kan men zijn redenering niet noemen. Mij dunkt dat men ook waar een „non totum licet" op zijn plaats is toch een verklaring als van Schnürer, die inderdaad iets verklaart boven die van Gessner, die in gebreke blijft te zeggen

[1]) Gessner, *T.a.p.*, blz. 73–80.

waar dan dit Germaanse Wilgefortis wel vandaan komt, de voorkeur verdient (Een klassiek voorbeeld van een Latijnse uitdrukking die, in dit geval door een anagram, vervormd werd tot een eigennaam biedt Veronica (= vera icon)). Trouwens, de volksmond had destijds een neiging bij vreemde woorden althans de samenstellende lettergrepen aan bekende gelijkvormig te maken (Canterbury-Kantelberg, scorbutium-scheurbuik, chakal-jakhals etc.). Des te meer is het standpunt van Gessner merkwaardig omdat hij, evenmin als Schnürer, enige vorm van historiciteit voor de heilige wenst te vindiceren, zoals sommigen zelfs nog in later tijd, zij het met voorzichtigheid, doen. Alleen wanneer men het bestaan van een historische Wilgefortis, met of zonder baard, aanneemt heeft het m.i. zin de Wilgefortisnaam de prioriteit te geven.

Langs welke wegen de verering zich vanuit het centrum verbreid heeft is natuurlijk niet in alle gevallen na te gaan. Er zijn echter wel gevallen waar het Schnürer gelukt is de cultus van de kuise maagd met de baard haast op de voet te volgen [1]). Thans is de Kümmernisdevotie aan het uitsterven, mede doordat de geestelijkheid er vaak niet sterk voor geporteerd was; toch kan men nog wel zeggen dat ze voortduurt tot op deze dag [2]).

Nu zou men kunnen zeggen: historisch beschouwd bestaat er geen Kümmernisprobleem meer. Na de publicatie van Schnürer en de aanvulling door Gessner heeft de onderzoeker hoogstens nog gelegenheid het materiaal uit te breiden doch niet meer om iets essentiëels ervan te zeggen. Men kan het echter ook anders stellen en zeggen dat het probleem hier pas goed begint. En dan treft het als iets zeer merkwaardigs dat de beide geleerden, die de vele historische Kümmernisvraagstukken zo overtuigend hebben opgelost, het ene grote godsdienstpsychologische probleem dat hier ligt, niet eens gezien hebben. Gessner geeft een vrij naïef stukje [3]) dat weids betiteld wordt als „psychologische verklaring", dat echter opmerkelijk is door het feit dat het niets verklaart en met psychologie niet het geringste heeft uit te staan. Zo bont maakt Schnürer het niet maar men moet toch wel zeggen dat hij deze kant van de problematiek totaal negeert, dat alles, terwijl hij met de grootste emphase het on-

---

[1]) Schnürer, *A.a.O.*, 303 ff, waar hij spreekt over de Kümmernisverering in Praag en de rest van Bohemen.

[2]) In Baveghem (Vlaanderen) werd nog in 1912 een nieuw altaar en glasraam aan St. Ontcommer gewijd: Gessner, *T.a.p.*, blz. 85–95.

[3]) Gessner, *T.a.p.*, blz. 57–62.

historisch karakter van de Ontcommerfiguur bewijst: het intrappen van een practisch open deur. In hoofdzaak komt beider verklaring hierop neer: men was gewoon de gekruisigde voorgesteld te zien in een realistische houding en op een lendenschort na, naakt. Het ongewone lange gewaad zou dus een vrouw gesuggereerd hebben, maar dan was weer de baard een bezwaar en om dit bezwaar op te heffen had men de Kümmernislegende gefantaseerd. Deze voorstelling is toch werkelijk al te kinderlijk. Om te beginnen heeft Schnürer zelf rijkelijk materiaal bijeengebracht, waaruit blijkt dat het iconographische type van de geklede gekruisigde Christus helemaal niet zo'n zeldzaamheid was. Ten tweede is het wel zonderling dat men, juist in een periode toen lange kleren, in snit niet veel verschillend van de rok met wijde mouwen van het Luccheser Volto Santobeeld, door grote groepen mannen gedragen werden, lange klederen zozeer als een vrouwelijk distinctief beschouwde dat zelfs een baard de dra(a)g-(st)er er niet voor kon behoeden, bij de schone sexe ingedeeld te worden. Ten derde: wanneer men dan al een gekruisigde figuur die een lang kleed en een gouden kroon droeg, vreemd vond, gewend als men was aan een naakte Christus met doornenkroon, zodat de fantasie de aanstoot moest wegnemen, waarom ging men dan juist de historie van een gekruisigde gebaarde *vrouw* verzinnen? Was er niet een verhaal te bedenken over een in vol ornaat gekruisigde koning? Dit was, logisch beschouwd, vrij wat meer voor de hand liggend. Het is echter blijkbaar evident dat de motieven, die leiden tot het aannemen van de geslachtsverandering niet in de rationele sfeer liggen. Trouwens, Schnürers gehele houding tegenover de legende en de mythe in het algemeen geeft blijk van een rationalistische instelling en een miskennen van het feit dat in deze verhalen de diepte van de menselijke psyche zich projecteert. Zeer frappant is dat bij zijn behandeling van het incestmotief. Hij vergelijkt b.v. [1]) twee schriftelijke recensies van de legende, die, geographisch beschouwd, wel afhankelijk van elkaar zouden kunnen wezen: de ene noemt niet de heidense prins maar enkel de afkeer van de heilige tegen het huwelijk de andere kent het incestmotief. Schnürer acht het ontstaan van laatstgenoemd motief nu zeer verklaarbaar; dit huwelijk moest dus wel een ontzettende gruwel zijn en men had *daarom* aan het allerergste, de lijfelijke vader gedacht. Hij schijnt er niet aan te denken dat het incestmotief in de mythe zeer veel voorkomt, al is de inces-

---

[1]) Schnürer, *A.a.O.*, S. 44.

tueuze vader niet zo bekend als de moederminnende vadermoordenaar à la Oedipus en Edward uit de Schotse ballade. De vaderincest vindt men echter, behalve in de Zagreussage in het zeer sterk verbreide sprookjesmotief dat bij Grimm als „Allerleirauh" voorkomt; ook uit détails blijkt dat het Kümmernisverhaal hier en daar in Duitsland trekken vertoont die ongetwijfeld aan „Allerleirauh" ontleend zijn. Dit alles ontgaat Schnürer ten enen male en ook Gessner heeft in wezen dezelfde instelling tegenover de legende. Het is dan ook onrechtvaardig dat laatstgenoemde geleerde op een ietwat ironisch-hautaine wijze spreekt over een tijdschriftartikel dat Dr M. H. A. van der Valk indertijd schreef over St. Ontcommer. Dit artikel mag dan quantitatief weinig zijn, dit weinige doet ons toch betreuren dat van deze hand niet, zoals het oorspronkelijke plan was, een uitvoerige publicatie over het Kümmernisprobleem is verschenen [1]. Dr Van der Valk heeft althans het probleem gezien, is niet bij een zuiver genetische behandeling van de legende blijven staan en toch niet vervallen in de fantasterijen van sommigen, die wel een verklaring wilden geven (dondergod, verbleekte zonnegod etc.). Hij heeft de Kümmernisbeelden in verband gebracht met de algemeen verspreide gedachte van het androgyne karakter der godheid, al wordt bij hem het „hoe" van de relatie tussen deze verschillende religieuze phenomenen niet zo zeer duidelijk. Het was echter goed gezien om deze voorstelling in verband te brengen met het uit Ethnologie en Godsdienstphenomenologie zo bekende „Zweigeschlechterwesen". In een opstel als dit kunnen we hier niet uitvoerig over spreken; een ook maar enigszins uitvoerige behandeling zou een boekdeel in beslag nemen. Om echter terloops een indruk te geven van het belang van de goddelijke androgynie voor het religieuze leven van vele, vooral primitieve volken, willen we enkele punten aangeven, in de hoop dit later eens in uitvoeriger vorm uit te kunnen werken. De Duitse ethnoloog Winthuis heeft aangetoond dat het „Zweigeschlechterwesen" het gehele totemistische systeem van de door hem beschreven centraal-Australische stammen beheerst [2]. Trouwens ook Heiler heeft gewezen op het androgyne karakter van veel primitieve „Urheber" [3]) In het oude Egypte is het speciaal de theologie van Heliopolis, waar

---

[1]) Zie voetnoot 1, bldz. 27.

[2]) J. Winthuis, *Das Zweigeschlechterwesen bei den Zentralaustraliern und anderen Völkern*, Leipzig 1928.

[3]) Fr. Heiler, *Das Gebet*, München 1908, S. 434 und S. 117.

de androgyn gedachte Atum allesbeheersend is [1]). Ook Klein-Azië geeft talrijke voorbeelden: Ischtar is vaak een androgyne godheid en wordt soms als een vrouw met een baard afgebeeld. Misschien historisch hiermede verbonden is de in sommige Griekse steden florerende cultus van Aphroditos als een man-vrouwelijk wezen. In de vorm van Aphrodite met een geërigeerde phallus, zoals men die van de populaire Hermesbeelden kende, werd deze god-godin Hermaphroditos genoemd. Merkwaardig is in dit verband de Orphische kosmogonie. Weliswaar zijn hieraan talrijke problemen verbonden waaronder vele die uiterst moeilijk oplosbaar zijn [2]), maar dat in de Orphische conceptie van het ontstaan van het Al de androgyne Phanes, die uit het wereldei tevoorschijn komt maar spoedig door de andere, één-geslachtelijke godenhiërarchie wordt afgelost, een rol speelt staat wel vast.

In de Orphische Hymnen [3]) is de androgynie een haast tot epitheton ornans geworden predicaat van zeer veel godheden. Eisler heeft het zeer aannemelijk gemaakt dat de androgyne Phanesfiguur ontstaan is uit de eveneens androgyne Zervanfiguur van de praezoroastrische Perzische religie, dezelfde Zervan, die in de latere Mithrasmysteriën een zo belangrijke plaats innam en voorgesteld werd met een leeuwenkop en het bovenlichaam omkronkeld door een slang (Phanes placht men in de latere Orphiek precies zo uit te beelden) [4]). Ook in Indië en China komt deze gedachte voor. Tenslotte is in de grote heksenketel van het syncretisme deze archaïsche trek van het dubbelgeslachtelijke oerwezen telkens weer naar boven komen borrelen: zo in de Hermetische geschriften [5]) en de toverpapyri [6])

---

[1]) A. de Buck, *Egyptische Godsdienst* in *Godsdiensten der wereld*, Amsterdam 1940. blz. 72 en 74. Vergelijk het „Apophisboek" bij G. Roeder, *Urkunden zur Rel. der alten Aegypter*, S. 108: Ich begattete in meiner Faust, ich vereinigte mich mit meinem Schatten... en *Pyramidentexte*, S. 1248: Atum der zum Selbstbefriediger geworden ist in Heliopolis, er nahm seinen Phallus in seinen Faust um damit Lust zu erregen.

[2]) De Orphica bij Abel, *Orphica*, Leipzig 1885 en het standaardwerk van O. Kern *Orphicorum Fragmenta*, Berlijn 1922. Een goede samenvatting van de „Orphische" problemen en overzicht van de literatuur bij W. K. G. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, London, 1935.

[3]) Abel, *Orphica*, p. 57–102. L. van Liempt maakt het in zijn dissertatie *De vocabulario Hymnorum Orphicorum atque aetate*, Purmerend 1930, waarschijnlijk dat de Orphische hymnen ouder zijn dan men vaak pleegt aan te nemen nl. uit de derde of vierde eeuw. Natuurlijk baseren ze zich op oudere, inderdaad „Orphische" stof.

[4]) Zie over het Zervanisme in dit verband R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, München 1910, S. 408 ff.

[5]) Vooral in de Poimandres en de Latijnse Aesculapius. De Hermetica zijn uitgegeven door W. Scott, Oxford 1932. Een betere tekst: Nock - Festugière, Parijs 1945.

[6]) Zie Dieterich, *Abraxas*, Leipzig 1891 en diens „De papyro magico etc." Leipzig 1888.

waarin het praedicaat ἀρσενόθηλυς al evenmin zeldzaam is als in bovengenoemde Orphische Hymnen. Het grote complex van de Gnosis kent vaak de goddelijke tweegeslachtelijkheid, b.v. de Adamasspeculatie van de Naasseners [1]) en de syzygie van de Valentinianen, die minder een hiëros gamos is als een vorm van androgynie: soms worden de aeonen, althans sommige, uitdrukkelijk ἀρσενόθηλυς genoemd. Hierover was nogal wat verschil van mening tussen de verschillende scholen [2]). De waarschijnlijk in gnosticerende kringen van de Syrische, „grote kerk" ontstane „Oden van Salomo" kennen de bizarre voorstelling van de borsten van God de Vader, die gemolken worden (sic!) door de Heilige Geest. Aan de montanistische profetes Maximilla verscheen de Heiland *als vrouw*. De eigenaardige geestesstroming der alchemie, door Jung zo boeiend beschreven [3]), heeft aan het begin de Ouroborosslang aan het eind de Hermaphroditus. Jung en zijn leerling Erich Neumann hebben trouwens de grote verdienste dat ze het belang van deze voorstelling voor het psychische leven, resp. als begin en eindpunt van het individuatieproces in het licht hebben gesteld. Wanneer dus telkens de gedachte aan een dubbelgeslachtelijk (niet ongeslachtelijk) wezen in de religie opkomt, is het niet nodig steeds contactpunten te zien, die historische beïnvloeding mogelijk zouden kunnen maken; wat natuurlijk niet wil zeggen dat in sommige gevallen (b.v. de Ischtar- en Hermaphroditosverering) een dergelijk verband er niet zou zijn. Het geval-Kümmernis zou men zich mogelijk het best kunnen denken als volgt: de archetypische vorm van de „goddelijke hermaphrodiet", die uiteindelijk in het collectieve onbewuste gegrond is, heeft zich blijkbaar in de tijd tussen 1350 en 1400 zozeer geldend gemaakt dat de hieruit voortspruitende behoefte aan een tweegeslachtelijk cultusbeeld de verandering van het Volto Santobeeld in het type van de gebaarde vrouw in het leven riep. De geboorte van deze figuur is natuurlijk mysterieus zoals alle geboorte mysterieus is. Het Katholieke geloofssysteem liet uit de aard der zaak de verering van een bewust hermaphroditisch gezien Christusbeeld niet toe en om de aanbidding van het gekruisigde dubbelgeslachtelijke wezen een rationeel bevredigende verklaring te geven, kwam de legende. Ook met andere chri-

---

1) Hippolytus, *Elenchos* (ed. Wendland) IV, 51 sqq.

2) Irenaeus, *Haereses* I, 1–I, 8,4 en Hipp. *Elenchos* VI, 21 sqq. Vrg. F. M. Sagnard, *La Gnose Valentinienne et le témoignage de St. Irénée*. Paris 1947, passim. Voor het beter begrip van de (speciaal Valentiniaanse) Gnosis heeft onze landgenoot G. Quispel baanbrekend werk verricht met verscheidene publicaties (o.a. *Gnosis als Weltreligion*, Zürich, 1951).

3) C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, Zürich, 1944.

telijke themata schijnt men dit wel beproefd te hebben maar dat bleef bij schuchtere pogingen, die gedoemd waren geïsoleerde rariteiten te blijven. Zo toont een zeventiende eeuwse gravure Maria kennelijk met een baard. Het onderschrift Beata Virgo en het zon- en maanmotief laten echter geen twijfel of er is hier een madonna bedoeld en de verdere afwerking staat ons niet toe de baard aan de onhandigheid van de graveur toe te schrijven. Een andere prent uit dezelfde tijd toont ons Christus, die liggend aan het kruis genageld wordt, geflankeerd door Adam, die aan de kruisvormige, maar door een appel als zodanig kenbaar gemaakte boom der kennis hangt en een gekruisigde gebaarde vrouwenfiguur, die de woorden uit Gal. 6 mihi mundus crucifixus est et ego mundo uitspreekt en die dus duidelijk de anima christiana verzinnebeeldt, al zal de Kümmernis deze voorstelling wel beïnvloed hebben. Uit een iets later tijd stamt de voorstelling van de goede herder als vrouw [1]).

Hoewel men zich van fantasterijen vrij moet houden is het toch misschien nuttig enkele feiten te noemen die min of meer een parallel vormen met het opduiken van het androgyne symbool in deze periode van ± 1500. Daar is de omstandigheid dat juist in de tijd van de opkomst der Kümmernisverering de grote bloeitijd valt van de alchemie waarin ook het Hermaphroditussymbool zo'n grote rol speelt. Daar is ook de voorliefde in de Kunst voor min of meer hermaphroditisch aandoende figuren, vooral bij een van de grootsten, Leonardo da Vinci aan wiens mysterieuze Johannes de Doper b.v. het androgyne ideaal van een soort ἀνθρωπος-idee ten grondslag schijnt te liggen.

In deze zelfde eerste decennia van de zestiende eeuw schreef ook David Joris zijn ,,Wonderboeck''. Dit werk doet zijn naam maar al te veel eer aan en bereikt hier en daar een mate van abstruusheid die door geen van Joris' doperse tijdgenoten overtroffen kon worden. Toch is het duidelijk dat ook hierin de androgyne godheid naar voren komt. De intellectuelen van deze tijd toonden grote belangstelling voor de Joodse Kabbala waarin we het dubbelgeslachtelijke oerwezen, het ,,En Sof'' tegenkomen.

Het voorafgaande wilde in de eerste plaats het Kümmernisprobleem stellen, niet pretenderen het op te lossen. Hoogstens zou het een bescheiden vingerwijzing kunnen zijn naar de richting waarin

---

[1]) Reproducties van deze gravures maken deel uit van het door Bornhausen verzamelde materiaal. De originelen bevonden zich in een verzameling van Dr E. Lehmann, Dahlem.

men de oplossing zoeken moet [1]). Het is duidelijk dat geschiedenis en psychologie elkaar hier raken. Dat heeft natuurlijk zo zijn gevaren. Men kan hierin trouwens ook te angstig zijn. De psychologie kan voor de historicus de aard van de objecten waarmee hij bezig is, verduidelijken en dat kan het karakter van het historisch onderzoek alleen maar ten goede komen. Mits de historicus de methode zuiver houdt: alpha en omega van iedere geschiedenisbeoefening blijft het: Ad Fontes en ieder wringen van de feiten in een schematisme dat geleverd wordt door een dogma, om 't even of dit een kerkelijk, een philosophisch of een psychologisch dogma is, is uit de Boze. Niet de μεταβάσις εἲς αλλὸ γένος is het kwaad voor de historicus maar de μ.ε.α.γ. die men niet-bewust doet. Hiervoor geldt het woord van het apocryphe logion dat Jezus gezegd zou hebben toen hij een boer op de Sabbat zag ploegen: „zalig zijt ge als ge weet wat ge doet, maar als ge het niet weet zijt ge vervloekt en een overtreder der wet."

---

[1]) Interessant is de opvatting van Dr M. H. A. L. H. van der Valk (zoon van de eerder genoemde) over het Kümmernisprobleem. Deze vindt in het feit dat juist de 14e en 15e eeuw een toenemen van de Mariaverering kende, mede een verklaring van het opkomen van het motief der gekruisigde maagd juist in deze tijd. „Men heeft hier", aldus Dr Van der Valk, „de indruk dat men het juist voor het Westen zo belangrijke moment van de kruisiging niet voor Christus alleen wilde reserveren maar ook naar de vrouwelijke kant wilde trekken of daarop betrekken." Inderdaad kan dit naast het androgyniemotief medebepalend zijn geweest al ben ik geneigd aan laatstgenoemd motief de prioriteit toe te kennen. Ik ben er echter van overtuigd dat hier geen „aut-aut" geldt, maar zeer goed een „et-et" mogelijk is, zodat ik deze opvatting gaarne als een aanvulling van de door mij naar voren gebrachte wil beschouwen.

MEDEDELING

DE VERTALING VAN ἡμέραν... ἐπιφανῆ IN HANDELINGEN 2:20

DOOR

P. L. Schoonheim

Leiden

Vrijwel alle Bijbeluitgaven, vertalers en uitleggers kiezen voor ἐπιφανής, in Handelingen 2:20 [1]), een woord, dat in de lijn ligt van *illustris*, *splendidus* of *manifestus*.

Dit blijkt uit de volgende gegevens:

Vulgata *manifestus;* Statenvertaling, Vertaling A. M. Brouwer (1927) en Nieuwe Vertaling Nederlandsch Bijbelgenootschap (1948) *doorluchtige;* Lutherse Vertaling (van Ds A. Visscher 1648) *luisterrijke;* Vertaling H. Oort (1912) en Leidse Vertaling (1914 en latere uitgaven) *doorluchte;* Petrus Canisius (1929) *verhevene;* Petrus Canisius (1948) *heerlijk;* Le Nouveau Testament (1706) *notable;* La Sainte Bible (1945), eveneens vertaling L. Segond (1928) *glorieux;* Die Bibel... nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers (1933) *offenbare;* Zürcher Bibel (1942) *herrliche;* Authorized Version *notable;* Vertaling J. Moffatt (1916; 1934) *open;* The Interlinear Literal Translation (1946) en Revised Standard Version (1946) *manifest.*

Het materiaal, ten aanzien van ἐπιφανής in Handelingen 2:20, ontleend aan verschillende woordenboeken, leidt tot eenzelfde resultaat:

---

[1]) Volgens A. C. Clark, *The Acts of the Apostles*, Oxford 1933, ontbreekt καὶ ἐπιφανῆ, op 2:20, in D ℵ gig Prisc.; F. Blass, *Acta Apostolorum*, Göttingen 1895, plaatst ἐπιφανῆ als „onecht" tussen [ ]. A. Hilgenfeld, *Acta Apostolorum*, merkt op, dat beide woorden – evenals verschillende andere – in de textus receptus van Hand. 2:17vv., uit de Septuaginta werden overgenomen. Ook Th. Zahn, *Die Apostelgeschichte des Lucas*, 1. Hälfte Kap. 1–12, 1. und 2. Aufl., Leipzig 1919, in: *Kommentar zum N.T.*, Band V, 1. Hälfte, S. 109, spreekt hier van een toevoeging. H. H. Wendt, *Die Apostelgeschichte*, in: *Krit.-Exeg. Kommentar über das N.T.*, begr. von H. A. W. Meyer, 3. Abt., 9. Aufl., Göttingen 1913, S. 92, neigt eveneens tot deze opvatting.

J. Ziegler, *Duodecim Prophetae*, in: *Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum*, Vol. XIII, Göttingen 1943, biedt op dit punt in Joël 2:31 (= Hand. 2:20) geen varianten. H. B. Swete, *The Old Testament in Greek*, Vol. III, Cambridge 1912, vermeldt als lezing van ℵ * ἐπιφανην. Volgens A. Rahlfs, *Septuaginta*, Vol. II, Stuttgart 1935, lezen A L C (in Joël 3:4) την...

De vraag betreffende de authentieke overlevering van Hand. 2:20 kan hier buiten beschouwing blijven. Deze uiteenzetting richt zich op de vertaling van de tekst, zoals deze o.a. in de uitgaven van C. Tischendorf (1872), E. Nestle en vele nader te noemen Bijbelvertalingen of commentaren wordt aanvaard.

C. L. W. Grimm (1888) *conspicuus, illustris;*
D. Harting (1888) *schijnend, blinkend, in het oog vallend*, overdrachtelijk: *vermaard, doorluchtig, hoogheerlijk;*
F. Zorell S.J. (1911) *illustris, insignis;*
H. Cremer-J. Kögel[10] (1915) *sichtbar;* bes. = *berühmt, ausgezeichnet, vornehm*, u.s.w.; eveneens J. M. S. Baljon (1895) *zichtbaar* vooral = *beroemd, uitstekend, voornaam* enz.;
G. Abbott-Smith (1922) *renowned, illustrious, notable;*
J. H. Moulton-G. Milligan (1914–1929) *manifest, illustrious;*
W. Bauer (1952) *hervorleuchtend, prächtig, glanzvoll.*

In hetzelfde spoor gaan de volgende uitleggers:
E. Preuschen (1912) *glanzvolle;* A. Steinmann (1921) *herrliche;*
F. J. Foakes Jackson (1931, reprinted 1945) *open;*
F. J. Foakes Jackson and Kirsopp Lake (1933) *splendid;*
R. J. Knowling, in: Expositor's (s.a.) *manifest, clearly visible;*
E. Ch. Luthardt und O. Zöckler (1894) *offenbarliche;*
H. H. Wendt (1913) *offenbare* ,,d.h. der Allen ohne weiteres kundwerdende";
A. Schlatter (1916) *offenbare;* J. A. Bengel (vertaling van C. F. Werner (1932)) *offenbarliche;* F. W. Grosheide (1941) *openbare;* J. de Zwaan (1920) *onloochenbaren.*

A. M. Brouwer (1933 en 1938) neemt met zijn vertaling ,,geduchte" (dag) een geheel eigen plaats in. Het is ons niet bekend, of deze opvatting berust op gegevens in bepaalde handboeken of commentaren. Misschien werd ,,geduchte" gekozen naar aanleiding van de strekking, die aan de Hebreeuwse tekst van Joël 2:31 moet worden toegekend? Men vergelijke in dit verband de opmerking van Th. Zahn[1]) ,,...nach der falschen Uebersetzung herrlichen oder nach dem wahren Sinn des Propheten schrecklichen Gerichtstages...". Deze vertalingen zouden volgens Th. Zahn, niet beantwoorden aan de gegeven situatie en evenmin in de samenhang van Petrus' rede passen. Als argument volgt een verwijzing naar Handelingen 2:38-40 en 3:17-20, waar de mogelijkheid van verlossing en vergeving wordt gepredikt. Is het echter noodzakelijk hierin een tegenstelling met ,,schrecklichen" te zien? Zowel in Joël 3 als in Handelingen 2 is de nadering van de gerichtsdag een motief tijdig redding te zoeken (Joël 3:5; Handelingen 2:21). In 2:38-40 kan men juist een duide-

---

[1]) Th. Zahn, *Die Apostelgeschichte des Lucas*, S. 109.

lijke aansluiting aan deze (eschatologische) oproep ontdekken. Men vergelijke Handelingen 17:30-31.

Ondertussen is het een open vraag, of de vertaling „geducht" uitsluitend verdedigd kan worden via de masoretische tekst van Joël 3:4 (= 2:31 LXX), waar נורא wordt aangetroffen. Is het niet mogelijk, dat de Septuaginta-vertalers in ἐπιφανής de (van het profane gebruik) [1]) afwijkende betekenis *terribilis* hebben gelegd?

Sommigen zoeken hierin een foutieve opvatting van de Hebreeuwse tekst. De vertalers zouden in Joël 3:4 נראה i.p.v. נורא gelezen hebben [2]).

De Septuaginta bevat een aantal plaatsen, waar ἐπιφανής inderdaad door *glanzend, schitterend, luisterrijk* moet worden vertaald.

Esther 1:6, א στρωμναὶ ἐπιφανεῖς. A στρωμνῆς ἐπιφανοῦς.

Esther 5:1a (Rahlfs = Swete D:2) Esther in haar luister als Koningin: καὶ γενηθεῖσα ἐπιφανής ...

II Makkabeeën 6:23, de hoogbejaarde martelaar Eleazar:

ἐπιφανοῦς πολιᾶς. A ... πολιτείας.

II Makkabeeën 14:33, ... ἱερὸν ... ἐπιφανὲς ...

Sefanja 3:1 ... ἡ ἐπιφανὴς ... πόλις

---

[1]) Voor ἐπιφανής als epitheton van goden, zie: F. Pfister, in: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, neue Bearbeitung, hsgg. v. W. Kroll, Supplement-band IV, Stuttgart 1924, Sp. 300–301, s.v. „Epiphanie". Naast de algemene strekking „sich offenbarend" wordt ook de zwakkere betekenis, „praesens" vermeld. Voor bewijsmateriaal wordt in de eerste plaats verwezen naar Steinleiter, *Die Beicht*, Diss. München 1913, 15ff. W. K. C. Guthrie, in: *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford 1949 (reprinted 1950), s.v. Epiphany, noemt in dit verband: „A. D. Nock, in *JHS* (*The Journal of Hellenic Studies*) XLVIII (1928), 38ff. Eveneens A. D. Nock, *A Vision of Mandulis Aion*, in: *Harv. Theol. Rev.* XXVII (1943), 53–104, esp. 67ff."

Belangrijk voor de verschillende betekenissen en de opgave van bewijsplaatsen is: H. G. Liddell and R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, A New Edition, revised and augmented by H. S. Jones, with the assistance of R. Mckenzie, Oxford (1940) Vol. I, p. 670, s.v. ἐπιφανής. In de volgorde van letterlijke tot figuurlijke betekenissen vindt men daar onder meer: „*coming to light, coming suddenly into view, appearing*, of gods Hdt. 3.27, etc.: hence, *present to aid*, θεοὶ – ἕστατοι D.S. 1.17. ...places and things, *in full view, ...commanded by another ...manifest, evident...* of men, *notable, distinguished...* Adv. *openly, in the light, alive...* Zoals bekend hebben verschillende woorden, uit het profaan Grieks, in de Septuaginta een nieuwe inhoud ontvangen. Zie voor enkele voorbeelden hiervan: P. L. Schoonheim, *Een semasiologisch onderzoek van Parousia, met betrekking tot het gebruik in Mattheüs 24*, Proefschrift Rijksuniversiteit te Utrecht 1953 (gedrukt bij Fa Gebr. De Boer, Aalten), blz. 159–160.

[2]) Aldus: C. L. W. Grimm, *Lexicon*, Sp. 171 b; J. Kögel, *H. Cremers theol. Wb.*, 10. Aufl., S. 1110, s.v. ἐπιφανής; deze opvatting wordt ook reeds vermeld in: Joh. Fr. Schleusner, *Novus Thesaurus philologico-criticus, sive Lexicon in LXX et reliquos interpretes graecos ac scriptores apocryphos Veteris Testamenti*, Pars secunda, Lipsiae 1820, p. 500, s.v. 'ΕΠΙΦΑΝΗΣ. E. Ch. Luthardt und O. Zöckler, *Das Ev. nach Joh. und die Ap. gesch.*, S. 180, veronderstellen, dat de Septuaginta-vertalers נורא (van aramese ירא prijzen, loven = hebr. ידה?) gelezen hebben. Zie eveneens hieronder blz. 44, noot 2: נאור, Ps. 76:5.

Op zichzelf beschouwd zou men ook in de volgende plaatsen aan ἐπιφανής de betekenis *glanzend, schitterend* of *luisterrijk* kunnen verbinden.

Richteren 13:6 B ... εἶδος αὐτοῦ ... φοβερὸν σφόδρα ...
A ... ἡ ὅρασις αὐτοῦ ... ἐπιφανὴς σφόδρα ...

I Kronieken 17:21, met betrekking tot God: ... ὄνομα μέγα καὶ ἐπιφανὲς ...

Joël 2:11, ten aanzien van de Dag des Heren: ... μεγάλη καὶ ἐπιφανὴς σφόδρα ...

Joël 3:4 (Rahlfs; Swete 2:31), ten aanzien van de Dag des Heren: ... τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ.

Maleachi 1:14, God zegt: ... τὸ ὄνομά μου ἐπιφανὲς ...

Maleachi 3:22 (Rahlfs; Swete 4:4), ten aanzien van de Dag des Heren: ... τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ.

II Makkabeeën 15:34, ... εὐλόγησαν τὸν ἐπιφανῆ κύριον ...

III Makkabeeën 5:35, ... τὸν ἐπιφανῆ θεὸν ... ᾔνουν.

Anderzijds zal men moeten toegeven, dat de strekking van sommige uitspraken met ἐπιφανής de vertaling „geducht" noodzakelijk maakt. Dit geldt de volgende plaatsen:

Habakuk 1:7 φοβερὸς καὶ ἐπιφανής ἐστιν ...

In 1:6 is sprake van de komst der „Chaldeeën", ...„het grimmige volk, dat snel over de breedte der aarde oprukt om woonplaatsen te verwerven, [waarop het] zijn [recht] niet [kan doen gelden]".

Het is zeer onwaarschijnlijk, dat de profeet deze oprukkende „Chaldeeën" in een glorieus licht wil plaatsen. Hun opmars betekent immers een dreigend onheil. In verband hiermee moet aan ἐπιφανής een strekking in malam partem „geducht" worden toegekend. Aldus opgevat ligt het woord in de lijn van het voorafgaande φοβερός. De vertaling van ἐπιφανής in bonam partem „roemrijk" zou ten aanzien van het eerstgenoemde adjectivum een niet aannemelijke tegenstelling opleveren. Hoogstens kan men hier aan „roemzuchtig" of „berucht" de voorkeur geven. Ook deze woorden impliceren echter een zekere bedreiging.

Sefanja 2:11. ἐπιφανής ἔσται (א * QL P) – ἐπιφανήσεται Κύριος ἐπ' αὐτούς (B) ...

Dit citaat, waarin sprake is van Gods verschijnen tegenover vijandige heidense volken, geeft aanleiding het gebruik van ἐπιφαίνειν in de Septuaginta, ten aanzien van God, in herinnering te brengen. De Heer „verschijnt" aan Jacob te Bethel (Genesis 35:7) –, in de tempel (II Makkabeeën 3:30).

Dikwijls heeft Zijn „verschijnen" de kracht van „genade betonen" of „hulp verschaffen" (Jer. 36:14; Ezech. 39:28; III Makk. 2:19; 6:4, 9, 39; vgl. Num. 6:25; Ps. 30:17; 66:2; 79:4, 8, 20; 118:135; Dan. 9:17 (Theod.)). Evenals in Sef. 2:11 betekent Gods „verschijnen", volgens Aquila, in Psalm 49:2, 79:2, 93:1 (idem Theod.), voor Israëls vijanden „gericht" en „vernietiging" [1]).

Gezien het feit, dat ἐπιφαίνειν in bepaalde gevallen een „bedreiging" inhoudt, mag de variant ἐπιφανής, in Sefanja 2:11, vertaald worden in de zin van „schrikverwekkend", „geducht".

De vertaling φοβερὸν in Richteren 13:6 (B) – i.p.v. ἐπιφανὴς (A) – versterkt eveneens de gedachte, dat de Septuaginta-vertalers aan het laatstgenoemde adjectivum een inhoud hebben gegeven, die overeenstemt met נורא, volgens de masoretische tekst [2]).

De (toekomstige) moeder van Simson vertelt immers haar man, dat een engel verschenen is. Daarbij behoeft niet zozeer nadruk gelegd te worden op de uiterlijke glans van het gelaat of de kleding van deze hemelbode, als wel op het ontzagwekkende en vrees-aanjagende van zijn komst. Dit stemt overeen met de Israëlitische Joodse voorstellingen ten aanzien van de (zichtbare) verschijningen van God en van engelen.

Met het oog op I Kronieken 17:21 – ὄνομα ... ἐπιφανὲς – zij herinnerd aan II Samuël 7:23. Dit is de enige plaats in de kanonieke boeken, waar ἐπιφάνεια wordt aangetroffen als aanduiding van Gods „optreden", ten gunste van Israël. Ook hier kan men de bijklank „geducht" beluisteren. De masoretische tekst heeft נוראות („geduchte dingen" te doen). Deze ἐπιφάνεια heeft het verdrijven van

---

[1]) Een uitvoeriger overzicht van deze gegevens vindt men bij P. L. Schoonheim, *Een semasiologisch onderzoek van Parousia*, blz. 151–152

[2]) Afgezien van de plaatsen, waar ἐπιφανής voorkomt, wordt נורא in de Septuaginta als volgt vertaald:
(ὁ) φοβερος, *God:* Deut. 10:17; I Kron. 16:25; II Ezra 11:5; 14:8; 19:32; Ps. 46:3; 65:5; 75:8; 75:13; 88:8; 95:4; Dan. 9:4 (LXX); *Gods naam:* Ps. 98:3; 110:9; *Gods daden:* Ps. 65:3; 105:22; 144:6. *Een engel:* Richt. 13:6 (B); *een gezicht* (ὅραμα [QC ῥῆμα = משׂא): Jes. 21:1. *Een grote woestijn:* Deut. 1:19; 8:15. *Een heilige plaats:* Gen. 28:17.
φοβερῶς, *God:* Ps. 138:14. θαυμαστὸς, *God:* Dan. 9:4 (Theod.); Exod. 15:11; Ps. 67:36; *Gods naam:* Deut. 28:58; *Gods daden*: Exod. 34:10; *de tempel:* Ps. 64:5.
θανμαστῶς, *een koning:* Ps. 44:5. κραταιός, *God:* Deut. 7:21; τα ἔνδοξα, *Gods daden:* Deut. 10:21; Jes. 64:2. χαλεπός, *een volk:* Jes. 18:2; μέγας, een volk: Jes. 18:7.

Merkwaardig zijn de vertalingen van נאור, volgens F. Field, *Origenes Hexaplorum quae supersunt*, Oxonii 1875, in Psalm 75:5, LXX φωτίζεις, Aquila φωτισμὸς, Symmachus ἐπιφανὴς, Theod. φοβερός. *W. Gesenius' hebr. und aram. Handwörterbuch*, 17. Aufl., Leipzig 1921, en eveneens L. Köhler, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1948, s.v. אור, stellen voor in Psalm 76:5 נורא te lezen.

Spr. 25:14 καὶ ὑετοὶ ἐπιφανέστατοι heeft geen adaequate parallel in de masoretische tekst: וגשׁם אין.

heidenvolken èn hun goden tot gevolg. Zie II Samuël 7:23.

Maleachi 1:14, waar Gods naam eveneens ἐπιφανὲς wordt genoemd, ligt in dezelfde lijn. Ook hier is de vertaling „geducht" zeer goed mogelijk.

Tenslotte heeft de vreugde over de verlossing van Godswege, in II Makkabeeën 15:34 en III Makkabeeën 5:35, als keerzijde de smadelijke nederlaag van de vijanden [1]). Hierin is opnieuw het element van vrees en ontzag voor het „verschijnen" van God verdisconteerd.

Hoewel ἐπιφανής in genoemde bewijsplaatsen, op zichzelf beschouwd, door „glanzend", „schitterend", „luisterrijk", vertaald kan worden [2]), is „geducht", „schrikverwekkend", „te vrezen", niet minder aannemelijk. Bovendien, de strekking van bedoelde uitspraken wijst in dezelfde richting.

Bovenstaande overwegingen wettigen de conclusie, aan ... ἐπιφανής, ten aanzien van de (gerichts)dag des Heeren, in Joël 2:11; 3:4 (2:31) en in Maleachi 3:22 (4:4), de betekenis „geducht" toe te kennen [3]) en – met A. M. Brouwer (1933 en 1938) – ἡμέραν ... ἐπιφανῆ, in Handelingen 2:20, door „geduchte dag" te vertalen.

---

[1]) In II en III Makk. wordt ἐπιφάνεια verschillende malen gebruikt t.a.v. Gods „verschijnen": II Makk. 3:24, 30; 12:22; 14:15; III Makk. 2:9; 5:8, 51. Hierbij is telkens de vertaling: „geducht optreden" – vgl. II Sam. 7:23 – mogelijk. Zie P. L. Schoonheim, *Een semasiologisch onderzoek van Parousia*, blz. 150–151.

[2]) Vgl. Esther 1:6; 5:1a; II Makk. 6:23; 14:33. In deze, reeds eerder genoemde, plaatsen is men beslist op de vertaling *glanzend, schitterend, luisterrijk* aangewezen.

[3]) Volgens J. Ziegler, *Duodecim Prophetae*, in: *Septuaginta* Vol. XIII, Göttingen 1943, heeft Symmachus in Joël 2:11 de lezing ἐπιφοβος; eveneens Aquila in Mal. 1:14 en 4:4 ἐπιφοβον. In Mal. 4:4 lezen Symm., Theod., Just. Dial. 49² φοβεραν. Dit kan worden gezien als een correctie van de Septuaginta-vertaling. Anderzijds ligt hierin een argument voor de toepassing van ἐπιφανής in de zin van *terribilis*. Vgl. Richt 13:6. Eveneens de vertaling van אימה in Hoogl. 6:10, volgens F. Field, *Origenes Hexapl.*, Cant. VI, 9 (10): LXX θάμβος, Symm. ἐπίφοβος, quinta ed. ἐπιφανής, Theod. φοβερός. Zie ook θαυμαστὸς als vertaling van נורא, boven blz. 44, noot 2, en vgl. in verband hiermee G. Bertram, in: *Theol. Wörterb.*, hsgg. v. G. Kittel, III, S. 33, 10–13, s.v. θαῦμα.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

J. de Lepper, *De Godsdienst der Romeinen*, Roermond, J. J. Romen & Zonen, 1950.

Dit geslaagde boek is verschenen in de serie „De Godsdiensten der Mensheid". Op een aantrekkelijke wijze en met een uitstekend gevoel voor proportie, waardoor hoofd- en bijzaken meestal goed van elkaar worden onderscheiden, heeft de auteur voor een breder publiek dan dat der vakmensen enige belangrijke onderwerpen (van volledigheid kon geen sprake zijn) van de godsdienst der Romeinen bij elkaar geplaatst. Over het algemeen weet hij het gevaar van een dorre opsomming te vermijden; een uitzondering vormt het elfde hoofdstuk, waarin de wijsgerige speculaties en reflecties al te summier worden behandeld, zodat de niet deskundige lezer niet steeds de informatie ontvangt, die hij nodig heeft. Meestal echter moet men de helderheid van zijn uiteenzettingen prijzen. Daarbij komt, dat wij hier niet te doen hebben met een onpersoonlijk extract van de grote werken op dit gebied, maar dat de Schr. zich herhaaldelijk een eigen standpunt kiest. Reeds de inleiding, waarin de vraag besproken wordt, of, en zo ja waarom, men van één Romeinse godsdienst kan spreken, draagt een persoonlijk karakter, evenals het bezonnen exposé van de verschillende richtingen onder de bestudeerders van de Romeinse godsdienst. Ook moet in dit verband het hoofdstuk over Iuppiter Optimus Maximus worden genoemd; terecht stelt de Schr. deze godenfiguur reeds voor het oude Rome centraal. Mijns inziens gaat hij echter te ver, als hij zich bij de verdere behandeling van Iuppiter gaat bewegen op de paden van de aanhangers van een oermonotheïsme.

Wanneer men critiek wil uitspreken zal men er goed aan doen te bedenken, dat sinds Wissowa (1912) niemand met succes gepoogd heeft een samenvattend algemeen werk over de Romeinse godsdienst te schrijven. Want het werk van Altheim is zó persoonlijk en daardoor zó gevaarlijk, dat het zeker niet als *het* betrouwbare handboek kan gelden. De prestatie van De Lepper wordt daarom des te verdienstelijker. Hij heeft inderdaad een in de goede zin des woords populair boek geschreven, zonder te kunnen beschikken over een betrouwbare basis van een wetenschappelijk handboek, zoals dat voor de Griekse godsdienst door M. P. Nilsson in de serie ‚Handbuch der Altertumswissenschaft' is gegeven.

Critiek op détails kan men stellig leveren. Ik verwijs hiervoor naar de bespreking van dit boek door H. Wagenvoort in *Mnemosyne* VI, 1953, 162/4. Als bewijs van mijn belangstelling en waardering moge ik twee punten noemen, waarin ik met de Schr. van mening verschil. Op p. 67 wordt mijns inziens het historisch perspectief niet juist weergegeven. De Lepper zegt: „De godheid is *numen* en heeft *numen*." Voor de oudere Romeinse godsdienst is dit stellig misleidend, want men kan daar nog niet spreken van een identiteit van godheid en *numen*.

Naar aanleiding van de Romeinse godsvoorstelling merkt de Schr. op: „Het ontbreken van menselijke eigenschappen kan men soms aangevoerd zien om te bewijzen, dat de goden der Romeinen slechts vage onpersoonlijke machten waren. Deze gevolgtrekking is echter niet gerechtvaardigd. Niet het min of meer anthropomorphe karakter van de godheid bepaalt, of deze werd opgevat als een persoonlijkheid. Dit zou betekenen, dat een godsbegrip onpersoonlijker wordt naarmate het spiritueler is, wat geen theoloog zal onderschrijven!" (pp. 61, 62). Wat het laatste betreft moet men vermoedelijk lezen: „wat geen theoloog van een godsdienst, die een persoonlijk god aanbidt, maar welks belijders soms een spiritueler godsbegrip formuleren, zal onderschrijven." Het gaat er echter niet om, wat een (R.K.?) theoloog zou onderschrijven, als zijn godsdienst in het geding was. Het gaat er echter wèl om, of de phaenomenoloog kan constateren, dat anthropomorphisme het geloof in een persoonlijk god stimuleert en dat, waar anthropomorphisme ontbreekt, onpersoonlijke machten veelal de plaats van goden innemen. Als de Schr. elders zegt, dat „de anthropomorphe voorstelling een onmiskenbare aanwijzing is voor het persoonlijkheidskarakter" (p. 64), komt hij zeer dicht bij hen, die hij bestrijdt en van wie hij velen zeker onrecht doet door aan te nemen, dat volgens hen het anthropomorphisme *voorwaarde* zou zijn voor het persoonlijkheidskarakter.

De keuze en reproductie der illustraties is uitstekend. De verklarende aantekeningen bij iedere plaat zijn beknopt, maar zij geven de lezer toch al wat hij nodig heeft om het afgebeelde te begrijpen. Een personen- en zaakregister is aanwezig, maar een algemene bibliographie ontbreekt. Het gemis hiervan wordt slechts ten dele vergoed door de titels van boeken, die in het eerste hoofdstuk worden besproken. Moge in een herdruk een aparte, beredeneerde bibliographie niet ontbreken!

W. den Boer

OUDE TESTAMENT

Aage Bentzen, *Daniel*, (zweite verbesserte Auflage). *Handbuch zum A.T.*, Erste Reihe, 19, Tübingen 1952.

De helaas onlangs overleden Prof. Dr Aage Bentzen van de Universiteit van Kopenhagen heeft met dit werk een tweede uitgave het licht doen zien van zijn in 1937 voor het eerst verschenen commentaar op het boek Daniel. Was dat reeds een voortreffelijke commentaar – naar mijn mening naast die van H. W. Obbink (T.U.) de beste korte commentaar op Daniel – deze tweede druk is inderdaad een verbeterde. Vrijwel alle belangrijke na 1937 verschenen litteratuur is er in verwerkt, waardoor het aantal bladzijden aanmerkelijk is uitgebreid. Essentieel behoefde de commentaar echter niet gewijzigd te worden (vertaling en datering etc.), hetgeen een eresaluut betekent aan de grote O.T.icus, die Bentzen was.

De belangrijkste vernieuwingen – behalve het bijwerken van de litteratuur – zijn wel deze: Terecht gaat Bentzen in op de samenhang tussen Ezech.14:14, 20; 28:3 en de Daniel van de ugaritische texten. Men lette ook op de orthographie zonder jod in genoemde Ezech.-plaatsen! Wat

betreft de taalwisseling slaat B. een soort fragmententheorie voor, waarbij hij ook de apocryphe Daniel-stukken betrekt die ons alleen in het Grieks overgeleverd zijn. Een zeer aantrekkelijke gedachte! Terecht wijst hij terugvertaling in het Hebreeuws terwille van de kanonisatie af. Voorts doet B. ook bij de aramese legenden afzonderlijk zeer geslaagde pogingen deze te dateren. Alleen kan men m.i. bij Cap. 5 niet de datering argumenteren met de bewering dat de joodse religie in 300 een zendingsreligie geworden was.

Een paar verdere kleine critische opmerkingen zijn ook nog te maken. In de eerste plaats zou een index van aangehaalde werken een commentaar als deze zeer ten goede komen. Par. 9 (Literatur zu Daniel in Auswahl) voldoet toch niet als zodanig; ik mis hier b.v. de dissertatie van M.A. Beek (later wel genoemd). Voorts staat Obbinks commentaar met het verkeerde jaartal (1923 i.p.v. 1932). Men vraagt zich ook af waarom op blz. 39 van Geigers „Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen" de eerste druk van 1833 aangehaald wordt en niet de „zweite revidierte Auflage" van 1902. Bij de opmerking ad Cap. 6:2a (blz. 44) had wellicht vermeld kunnen worden dat de verzen 14 en 26 van de LXX in de M.T. vss. 15 en 27 zijn. Tenslotte lijkt het mij nutteloos, een fundamentalistische commentaar als die van Young (Grand Rapids 1949) zoveel eer te geven als B. bij zijn overigens voortreffelijke besprekingen van de nieuwere litteratuur doet, aangezien men met dergelijke O.T.ici toch niet op waarlijk wetenschappelijk niveau kan discussiëren.

Rest ons nog de zeer weemoedige gedachte, dat wij een eventuele derde druk van deze commentaar niet meer van de hand van deze scandinavische grootmeester der O.T.ische wetenschap zullen ontvangen.

J. H. Hospers

NIEUWE TESTAMENT

L. Koep, *Das himmlische Buch in Antike und Christentum, eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur altchristlichen Bildersprache*, in: *Theophanecia* Bd. 8, P. Hanstein Verlag, Bonn 1952, X + 136 S.S.

Het is een vreugde om te zien, hoe de arbeid van de school door F. J. Dölger op zulk een voortreffelijke wijze geïnaugureerd, onder de bekwame leiding van Th. Klauser voortgezet wordt. Het boek, dat wij hier aankondigen, is daarvan een goede vrucht. De Schr. behandelt de oud-chr. metaphoor van het „boek in de hemelen" (dus niet „het heilige boek" in het algemeen, ook al is dat van hemelse oorsprong). Hij onderzoekt, wat daarover in de antieke niet-chr. godsdiensten te vinden is, bespreekt de plaatsen, waar in de Bijbel en de Joodse psudapigraphen daarover gesproken wordt; het grootste deel van zijn studie (blz. 40-eind) is aan de Chr. teksten gewijd, waarbij vooral voor de boeken der werken, het boek als register van de hemelburgers (doopboek en handboek) en de diptychen gehandeld wordt. Met grote zorg is het materiaal bijeengebracht, waarbij de Schr. „altchristlich" nog al ruim neemt, want ook allerlei Middeleeuwse teksten komen aan het woord. Boeiend

worden herkomst en gebruik van deze voorstelling belicht. Men mag de Schr. dankbaar zijn, dat hij niet alleen dit detail onderzocht heeft, maar ook heeft laten zien, hoe die bij zeer centrale punten (werken en sacramenten) optreedt.

De indeling, die de Schr. heeft toegepast, bevredigt niet geheel. Soms moet zeer ver uiteenliggend materiaal bijeengebracht (zo wordt Nonnus, S. 7, bij de oud-griekse godsdienst genoemd en de Islam met een enkele opmerking aan de oud-perzische voorstelling verbonden S. 15; ook bij het chr. materiaal is dit soms het geval); aan de andere kant worden voorstellingen, die bijeen behoren, zoals b.v. het gebruik in Jubilaeën en bij iemand als Tertullianus, uiteengetrokken. De exegese laat soms te wensen over. Een tekst als Mal. 3:16 had meer aandacht verdiend dan er (eindelijk!) op S. 36 aan geschonken wordt; hier had niet alleen het verband met de „gedachtenis" in de bijbelse geschriften besproken moeten worden, maar ook de parallel met Esther 6:1 en de voorstelling van de hemel als paleis behandeld moeten worden. De *verscheidenheid* van de voorstellingen omtrent het hemelse boek wordt te veel naar vormen gebracht ten koste van de eenheid. Dit blijkt b.v. duidelijk uit de behandeling van het Joodse Nieuwjaarsfeest (S. 35), waar de voorstellingen duidelijk dooreenlopen. Onjuist is de exegese van Ps. 56:9 op S. 28, Nt. 8, want daar wordt niet over de goede werken gesproken, maar over de levenservaringen; de afwijking van de LXX blijft onverklaard. Kan men zeggen met S. 69, Nt. 1, dat de census van Quirinius buitengewoon was? Waarom worden S. 25 de pseudepigraphen ná Apoc. Joh. en Judas behandeld? Het stuk over de Diptychen (S. 100 ff.) is onbevredigend. Dit onderwerp zou een aparte verhandeling verdienen; de eigenaardige verklaring van iemand als Mores bar Kepha (ed. Connolly-Codrington, p. 41–42), waar géén verband met de hemelse boeken gelegd wordt, had niet onvermeld mogen blijven (in het algemeen trouwens is het Chr. Oosters materiaal er nogal karig afgekomen!). Ook de analyse van E. Bishop in: R. H. Connolly, *Liturgical Homilies of Narsai*, appendix III had in de bespreking betrokken moeten worden.

Deze opmerkingen doen niet te kort aan de dank, die de auteur voor zijn nauwgezet en omvattend onderzoek toekomt. Ik hoop, dat een voorbeeld als in dit boek gegeven ook hier in Nederland bij mag dragen tot gedegen onderzoek van oud-chr. voorstellingen.

W. C. van Unnik

M. H. Bolkestein, *De Kerk in de wereld, de eerste brief van Petrus*, U.M. Holland, Amsterdam 1952, 119 blzn.

In dit boekje geeft Dr Bolkestein een uitstekende populaire verklaring van deze boeiende brief. Het werk leent zich goed als leiddraad voor besprekingen op bijbelkringen. Na een korte inleiding volgt hij de tekst op de voet en brengt de practische betekenis van dit geschrift goed naar voren. Hij doet een verstandige keus uit de bestaande exegese. Terecht ziet hij de brief niet in verband met de vervolgingen van staatswege, maar met de algemene situatie van de christenen in de wereld.

Voor het gestelde doel zou het echter naar mijn mening beter geweest zijn, wanneer de schr. in de inleiding uitvoeriger de hoofdgedachten had samengevat. In 1 P. keren dezelfde gedachtengangen in verschillend verband nogal eens terug en vooral de verhouding van de overige paraenese in het N.T. maakt dit noodzakelijk. Over dit laatste punt, dat vooral door Selwijn in zijn grote commentaar helder in 't licht gesteld is, wordt veel te weinig gezegd en dit is juist om het eigenaardig karakter van de brief van belang. Ook de sterke eschatologische bepaaldheid had sterker relief moeten krijgen, evenals de eigenaardige verbinding van termen uit de Griekse ethiek (b.v. 4:7 *sophronèsate*; *agathopoicin*) bij een typisch O.T.ische basis (1:15). De behandeling van de *Hypotagè*-passages acht ik niet geheel bevredigend want het revolutionerende van het evangelie wordt hier *ingelegd*, terwijl miskend is, dat Petrus, waar het hun nodig voorkwam wel degelijk een revolutionair geluid kon laten horen (1:18 verbinding van *mataiè* met *patroparadotos*, welk laatste woord voor de mensen van die tijd een haast sacrale betekenis had). Soms maakt de Schr. zich, ook waar hij een m.i. juiste opvatting kiest, wel eens te gemakkelijk van een andere exegese af (bijv. in 4:9). Een uitleg van „dag der bezoeking" als in 2:13 geboden schijnt mij in het licht van het hele spraakgebruik niet houdbaar; dit is ongetwijfeld eschatologisch en de plaats ontvangt zijn licht uit voorstellingen in 1 Henoch. Voor het gestelde doel ware het beter geweest, wanneer niet van „de kerk", doch van „het volk Gods" gesproken was, want op dit laatste ligt de nadruk en „kerk" wekt onjuiste associaties.

Deze opmerkingen – enkele uit vele – mogen bewijzen met hoeveel belangstelling ik deze verklaring gelezen heb. Moge het velen helpen deze parel van het N.T. beter te leren kennen.

W. C. van Unnik

KERKGESCHIEDENIS

Heinrich Hermelink, *Das Christentum in der Menschheitsgeschichte von der französischen Revolution bis zur Gegenwart*, Band II, Liberalismus und Konservatismus, 1835–1870, Rainer Wunderlich Verlag Hermann Leins in Tübingen 1953, 629 S., DM 38.50.

Het tweede deel van Hermelinks grote en belangrijke boek over de negentiende eeuw behandelt onder de titels „Der Liberalismus" en „Der Konservatismus" de tijd van 1835 tot 1870. In het gedeelte dat over het Liberalisme handelt, bespreekt de schrijver de opkomst van het Liberalisme, de revolutie van 1848 en haar kerkelijke gevolgen, de theologie in Duitsland en in Zwitserland, de hervormingsbewegingen in Engeland, Schotland, Nederland en Scandinavië, het pausdom en de Rooms-Katholieke wereld.

Vanaf S. 316 komt het Conservatisme aan de beurt, te weten de regering van Friedrich Wilhelm IV, het Lutherse confessionalisme, de conservatieve reactie in de kunst, de literatuur en de wetenschap van Duitsland, de uitwendige en de inwendige zending en het christelijke socialisme, de oplossing van het Duitse vraagstuk tot 1870.

Met veel genoegen heb ik ook dit tweede deel gelezen. Vooral op het terrein van het Rooms-Katholicisme is de schrijver thuis, maar ook elders ontbreekt het niet aan boeiende beschrijvingen en pakkende bijzonderheden. Speciaal denk ik aan de bespreking van Heine (25), van de theoloog Beck, voor wie Hermelink meer respect heeft dan Hirsch (117 ff.) van de verhouding van Vinet en Cavour (133f., 289), het optreden van Mazzini (219 ff.), de bespreking van de beweging in verband met de rok te Trier (234 f.), van de figuren van Döllinger (267 ff.), van Friedrich Wilhelm IV (316 ff.), van Bunsen (326 ff. e.e.), Frans Delitzsch (381 ff.), de strijd over Michael Baumgarten te Rostock (418 ff.), Renans „Vie de Jésus" (484 ff.), Strausz (3 ff., 491 ff.), Kingsley (550 ff.), de Gustaaf Adolf-vereniging (561 ff.) en het raadsel Bismarck (573 ff., 596 ff.).

Laat mij ook enkele bezwaren mogen noemen. De titel spreekt over „Das Christentum in der Menschheitsgeschichte". In het licht van deze titel wordt er veel te veel over Duitsland gegeven. Hier denk ik speciaal aan S. 57 ff., 239 ff., 316 ff., 349 ff., 384 ff. Over allerlei landen als Beieren, Baden, Württemberg, Hannover e.a. wordt ons stellig „des Guten zuviel" geboden. Een tweede opmerking is deze: Komt de schrijver met deze indeling van zijn boek wel uit? Het doet eigenaardig aan als Kierkegaard in het gedeelte over de theologie in Duitsland en Zwitserland wordt behandeld (125 ff.) en men kan mannen als Perrone en Scheeben toch niet onder „Het Liberalisme" bespreken (271 ff.).

Ten slotte: het is jammer dat Dr Hermelink het gedeelte over Nederland niet nog eens critisch bekeken heeft. Hij verwart Thorbecke met Groen (200), laat de Ethische theologie uit de Utrechtse school geboren worden (206), plaatst van Koetsveld te Amsterdam (207) en de afscheiding van Kuyper in 1867 (206).

Wanneer men zulk een uitgebreide stof moet behandelen, is het te begrijpen dat men hier of daar een fout maakt, maar deze vergissingen over Nederland kunnen er niet mee door. Wij hopen dat Dr Hermelink het derde en vierde deel in afzienbare tijd zal laten volgen.

VAN RHIJN

Melanchthons Werke in Auswahl, unter Mitwirkung von HANS ENGELLAND, GERHARD EBELING, RICHARD NÜRNBERGER und HANS VOLZ herausgegeben von ROBERT STUPPERICH. 1. Band, *Reformatorische Schriften*, 1951. VIII + 448 S., geb. D.M. 15.—. 2. Band, 1. Teil, *Loci communes von 1521; Loci praecipui theologici*, 1559 (1. Teil), 1952. XII + 352 S., geb. 12.— D.M. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh.

Het is verbazingwekkend, zoals men het in Duitsland zelfs in deze naoorlogse jaren dan toch maar weer klaar speelt, de ene belangwekkende en groot-opgezette uitgave na de andere te laten verschijnen. Thans zagen de eerste beide delen het licht van Melanchthons werken, waarvan een serie van 8 delen op stapel staat. Het is weliswaar een „Auswahl", maar dan toch een zeer ruime. Trouwens, zelfs het Corpus Reformatorum – maar wie heeft dat onder zijn bereik? – bevat Melanchthons werken

niet volledig en in deze uitgave zijn er opgenomen, die men in C.R. tevergeefs zoekt. De uitgave is vergelijkbaar met de Bonner Luther-editie van O. Clemen in 8 delen en met de Calvini Opera Selecta van P. Barth en W. Niesel in 5 delen. Wij wensen iedere theoloog toe, dat hij deze series in zijn boekenkast heeft, om geregeld de Reformatoren te kunnen lezen en naslaan.

Het eerste deel bevat geschriften van de Wittenberger hervormer uit de jaren 1519–1546, 20 in getal. Daaronder bevinden zich: de Defensio tegen Joh. Eck, Melanchthons verdediging van Luther tegen de Sorbonne, de Unterricht der Visitatoren, geschriften tegen de Anabaptisten, brief aan Oecolampadius over het Avondmaal, het belangrijke „De ecclesia et antoritate verbi Dei" en „De officio principum". Men kan er niet slechts Melanchthons geestelijke en theologische ontwikkeling uit leren kennen, maar ook zijn belangrijke stem in de grote vragen der Reformatie uit beluisteren.

Het tweede deel biedt de beroemde „Loci", nl. de eerste editie van 1521 en de laatste door Melanchthon zelf bewerkte van 1559 gedeeltelijk (de rest volgt in deel III). De „Loci" waren de eerste reformatorische dogmatiek. Al hebben zij niet zo'n overweldigende vlucht genomen als hun gereformeerde tegenhangster, Calvijn's Institutie, hun bestudering is toch nog altijd de moeite waard, al was het alleen al om de „articulus stantis et cadentis ecclesiae", de rechtvaardiging uit het geloof. De beide uitgaven der Loci, voorzien van vergelijkende aantekeningen, stellen ons in staat Melanchthons zienswijze en zijn verhouding tot Luther – nog altijd een omstreden punt – aan zijn eigen uitlatingen uit vroeger en later tijd te toetsen.

Wij hebben niets dan hulde voor de bewerkers en de uitgever van deze fraaie en in een practisch formaat uitgevoerde editie. In de volgende delen zullen nog verschijnen: Loci 1559, 2de deel, exegetische en humanistische geschriften, brieven, belijdenissen en kleinere leergeschriften en een register.

W. F. DANKBAAR.

DOGMATIEK

H. DE LUBAC, *Katholicisme*. De sociale aspecten van het dogma 1952. Het Spectrum. Utrecht. 228 blz.

ROGER AUBERT, *Problèmes de l'unité Chrétienne*. 1952. Chevetogne. 126 pg.

Vijf hoogleraren van de R.K. Universiteit te Nijmegen. *Antwoord op het herderlijk schrijven* v.d. Gen. Synode v.d. N.H. Kerk. 1950. Het Spectrum. Utrecht. 88 blz.

Er is meer verband in deze drie geschriften, dan alleen dat ze alle door R. Katholieken geschreven zijn. Ze handelen alle drie over het Katholicisme, zoals het zich verhoudt tot zijn omgeving, al doen zij dit op zeer verschillende wijze. Een niet-R.K. vraagt zich af, of hij hier „Katholicisme" moet schrijven of „Katholieke Kerk", of „Rooms-Katholieke Kerk"; betreft het een stroming, een organisme, een christelijke voortzetting van het Imperium Romanum, of alle drie? De voorstelling die een

rabbijn mij van de schepping gaf kwam boven bij de lezing van deze boeken; hij beschreef een trappenpyramide: onderste laag is de plantenwereld, volgende laag de dierenwereld, volgende laag de mensenwereld, top: het uitverkoren volk en vandaar uit de rabbijnse blik op de dragende onderlagen en op de hemel.

De Lubac is een begaafd schrijver. Maar deze vertaling en bewerking van de 4e druk van zijn Catholicisme is „niet steeds letterlijk, menigmaal meer een bewerking van de tekst", zegt de vertaler Dam. van Hoorn O.F.M. (blz. 11). Toch is het een loffelijk stuk werk, dat lang niet gemakkelijk geweest zal zijn. De stroefheid van zinsbouw, volgens vertaler ook eigen aan het oorspronkelijk werk, is gebleven; maar het Nederlands is goed leesbaar. Merkwaardig is, dat de vertaler soms Franse citaten onvertaald laat. De Lubac citeert zeer veel en toch heeft de vertaler zich de vrijheid veroorloofd de noten te beperken „tot die Vaders, waarvan men hier te lande enige kennis mag veronderstellen", en die onderstelling is nog heel ruim genomen. De Lubac toont een verbazende belezenheid op het terrein der oude kerk en middeneeuwen, maar ook van R.K. schrijvers uit de laatste generaties. Het boek is in 3 delen verdeeld: eerst dogma, kerk, sacramenten en eeuwig leven. Dan Christendom en geschiedenis, H. Schrift, heil door de Kerk, Katholicisme. Tenslotte (het meest wijsgerige deel) over tegenwoordige toestand, persoon en gemeenschap, transcendentie, met een kort nawoord over „mysterium crucis". Het valt op dat de reformatorische gedachten nauwelijks enige aandacht hebben – de zich steeds verder splitsende reformatie is een afschrikkend voorbeeld voor 'schrijvers hoofdgedachte. Scherper is de verhouding tot de Jansenisten, geen wonder bij deze Jezuïet; maar daartegenover staat een onverholen bewondering voor menig woord van Pascal. Apologetisch is het boek niet: „het Christendom heeft een taak te vervullen in de sociale vooruitgang" (blz. 9) en het Christendom is het Catholicisme. Schr. weet dat „de Vaders het kwaad steeds in zijn diepste wezen beschouwden... voor ons bestaat de zonde bijna uitsluitend in een wond, die de mens als individu ontvangt" (blz. 20). Hoewel de Schr. dit betreurt, heeft de hamartiologie niet veel plaats in zijn verdere gedachtengang. De mensheid is als beeld Gods één: Christus is „een sfeer..., waarin God en de mens, en de mensen onderling met elkaar in contact komen en zich verenigen" (blz. 26). Schr. vat dit zeer wijd: „wij verwarren heus niet „de organisatie van de paus" met het koninkrijk Gods. Wij geven niet aan de kerk, wat alleen Gode toekomt" (blz. 43). Toch gaat de Schr. niet over de grens van pantheïsme en humanisme. Al is er in alle religie, inbegrepen het Christendom, een gemeenschappelijke grond, besef van het heil is alleen in het Christendom en wordt er door gewekt. „Het humanisme is niet uit eigen beweging Christelijk; Christelijk humanisme moet een *bekeerd* humanisme zijn" (blz. 226). Wat de bijbel betreft is er veel geestelijke interpretatie (Origines' betekenis is breed uitgemeten) „immers de Schrift was water, maar door Jezus is zij ons tot wijn geworden" (blz. 106); O. en N.T. hebben een tweevoudige mystieke zin, een sociale (betreffende het menselijk geslacht) en een individuele (betreffende de enkele ziel) (blz. 117). Als mens zijn wij leden van één lichaam naar onze bestem-

ming „maar het heil van het lichaam, dit is de mensheid, bestaat hierin, dat het de gestalte van Christus, de forma Christi ontvangt, en dit kan alleen maar door de kerk" (blz. 127). Daarom neemt de kerk alles op „wat geassimileerd kan worden" (blz. 170) en is „het Katholicisme *de godsdienst;* het is de gestalte, die de mensheid moet aannemen om eindelijk zichzelf te zijn" (blz. 176).

Veel bescheidener en minder boeiend en origineel zijn Aubert's Problèmes de l'unité Chrétienne: De eerste stap „pour les catholiques est à prendre conscience de leur propres faiblesses et de leurs déficiences devant les ruptures du passé" (pg. 6). Het boek is „spécialement écrit pour les catholiques" en begint met te beschrijven, hoe paus en kerk werken en bidden „pour l'unité" (pg. 19). Dan volgen de beschrijvingen der grote confessies, telkens in een waarderend en in een kritisch gedeelte: Voorop de Gr. Orthodoxen, die Chrétiens séparés heten, dan le protestantisme, waar ook wel „valeurs" van beschreven worden, dan de Anglicanen met hun „pietas anglicana" en hun verlangen om „brugkerk" te zijn; tenslotte de Amerikanen en de zending. Daarna wordt een welwillende, maar niet zeer hoopvolle blik gericht op de oecumenische beweging, terwijl een ingekort verslag van R. P. C. Dumont O.P. over de Lund-Conferentie voor geloof en kerkorde volgt. Een populair boekje als dit is inderdaad wel dienstig tot nader verband der Christenen, omdat men kennis neemt van ontstaan en gestalte van andere confessies dan de R.Katholieke. Het ligt wel voor de hand, dat Schr. er nog eens op moet wijzen, hoe geen andere confessie iets essentieels zou kunnen toebrengen aan „de" kerk (pg. 13), maar men neemt toch kennis van anderen op een wijze, die niet uitsluitend polemisch is.

Uit de aard der zaak is het antwoord der Vijf Nijmeegse hoogleraren wèl polemisch; dat is te begrijpen. Na de tweede wereldoorlog kwam de „aggressieve politiek" van de Rooms Katholieken hier te lande zo duidelijk naar voren, dat de nieuwe „generale synode" der N. Hervormde Kerk reageerde. Op details van „Herderlijk schrijven" en antwoord kunnen wij niet nader ingaan in een aankondiging; ze zijn uiteraard der zaak van weerszijden niet altijd bevredigend; maar wel een enkel woord over dit soort van discussie. Gelukkig acht ik de gehele procedure niet. Dat de hoogleraren „uit particulier initiatief" (blz. 8) geantwoord hebben, is beleefd; de R. Katholieke Kerk in Nederland blijkt niet te reageren, als zij door de N. Herv. Kerk wordt aangesproken. Maar dit daargelaten. Van meer belang is, dat het herderlijk schrijven, zowel als het antwoord feitelijk niet tegen elkaar, maar tegen het Nederlandse publiek als geheel spreken. Is dit vruchtbaar? Misschien. Toch is de indruk, die de Christenheid in Nederland hierdoor maakt, niet bepaald evangeliserend of apostolair: de druk van de bezetting is over, de machtsstrijd uit zich weer. Toch zegt v.d. Pol terecht, dat er in die N.H. Kerk beweging gekomen is, al voelt hij zich gekrenkt door wanbegrip: voor deze vlinder is het geen wonder, dat hij op zijn voormalig rupsbestaan neerziet. Kreling schrijft een fraai dogmatisch opstel: hij moet zich evenwel niet verwonderen, dat het tridentinum voor christenen uit de reformatie zo belangrijk is. Grossouw maakt heel duidelijk, hoe wij allemaal de bijbel dogmatisch

lezen, hij zelf ook (b.v. bij Joh. 2:4 op blz. 50, nog geforceerder in Het schild 27-j. blz. 258), maar de discussie op het bijbels terrein is door de plaats van de traditie (b.v. de lichamelijke tenhemelopneming van Maria) wel heel moeilijk en dit niet alleen, doordat de reformatorische exegese zo Paulinisch is („er bestaat inderdaad enig verschil in terminologie tussen Paulus en de Katholieke theologie", zegt hij blz. 53). Rogier schrijft geruststellender over de tolerantie, dan de laatste rapporten uit Columbia; maar we zijn dan ook in Nederland. Bij hem en bij Beel komt duidelijk uit, hoeveel de politieke achtergronden in heel de controvers betekenen. Vragen wij ons af, of zulk soort „gesprek" vruchtbaar kan zijn, dan aarzel ik met een antwoord, al heb ik geen vertrouwen in polemiek tussen Christenen. Dit betekent evenwel niet een aanvaarden van grenzeloze tolerantie; maar met machtsmiddelen en geweld maakt men wel martelaars, geen bekeerlingen. Het vruchtbare, zelfs van zulke boekjes, is dat het isolement wordt opgeheven. In weerwil van alle isolerings-pogingen op kerkelijk terrein, gaat dit proces toch door, niet alleen achter het prikkeldraad of in kampen van ontwortelden, maar in de intensivering van het verkeer over de gehele wereld. Met theologische debatten komt men niet veel verder, al hebben ze misschien toch ook zin; maar wel met intensivering van eigen (gezamenlijke) verhouding tot onze éne Christus – dat is ook theologie! Want Rome en Reformatie hebben toch één oorsprong en de reformatie is uit de middeneeuwse kerk geboren, al moge dan Paulus er de vader van zijn, daarom kunnen we elkaar tegenover de Heer niet vreemd zijn, al behoren familie-moeilijkheden dikwijls tot de hardnekkigste euvels ter wereld. BERKELBACH VAN DER SPRENKEL

PRAKTISCHE THEOLOGIE

Dr J. H. v. d. BERG, *Psychologie en Theologische Anthropologie*. G. F. Callenbach, Nijkerk 1952.

De rede, waarmede in Maart 1952 Prof. Dr J. H. v. d. Berg in Utrecht de leerstoel in de pastorale psychologie en psychopathologie, gesticht door het Utrechtse Universiteitsfonds, heeft bestegen, heeft nogal wat gedruis veroorzaakt. Men kan ook zeggen, dat zij niet weinig misverstand heeft verwekt. Op psychologisch gebied schijnen er, in niet mindere mate dan in vroeger dagen op theologisch terrein, heel wat heilige huisjes te bestaan. Men doet verstandig, als niet-vakman, met belangstelling te luisteren naar dergelijke fel-opstekende discussies. De felheid interesseert ons als verschijnsel niet minder dan de zakelijke inhoud der bezwaren. Daar zijn we door de psychologen immers attent op gemaakt? Wat kunnen de achtergronden zijn?

Inmiddels heeft een uitvoerige psychologische kroniek in „Wending" de terreinsituatie, zoals v. d. Berg deze ziet, wel veel verduidelijkt. De rede zelf was zo compact en wierp uitspraken, waarvan men de herkomst niet geheel begrijpen kon, in het midden der universiteit neer met een bruuskheid, die verzet uitlokte.

Het is echter van de grootste betekenis, dat in het werk van Prof. v. d. Berg de theoloog geconfronteerd wordt met een zeer gevoelige mens-

benadering. De anthropologie, wanneer zij beinvloed wordt door phaenomenologie en existentialisme, komt tot resultaten, die haar weer in de buurt brengen van en wellicht bruikbaar maken voor de huidige theologische anthropologie. De pastorale instelling is er zeer mede gebaat. En op dit grensgebied tussen theologie en psychologie kan in de toekomst, mits onder streng wetenschappelijke tucht, vruchtbaar worden gewerkt. Daarbij kan de secularisatie der psychologie enerzijds en de levensvreemdheid van de kerkelijke arbeid anderzijds worden voorkomen.

Het vak pastorale psychologie mag aan geen Universiteit in het theologische lesrooster meer ontbreken. Dit door de stichting van deze zetel te hebben uitgedrukt is een daad, waarvoor men het Utrechtse Universiteitsfonds zeer erkentelijk moet zijn. De reeds enkele jaren aan verschillende Universiteiten aan de gang zijnde arbeid van v. d. Berg is daarmede in een beter kader geplaatst. E. L. SMELIK

A. F. N. LEKKERKERKER, *Kanttekeningen bij het Hervormde dienstboek,* Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage, 139 blz.

Hier wordt ons een commentaar gegeven op het ontwerp-dienstboek, voorzover het door de synode is besproken. Drieërlei criterium voor een verantwoorde orde van dienst wordt ons voorgehouden: het getuigenis van de Heilige Schrift, de traditie en de behoefte van het heden. Stap voor stap worden we critisch geleid langs al de elementen in de aangeboden orden van dienst. Het is een dankbaar, vormend en gemeente-opbouwend werk 1 à $1\frac{1}{2}$ uur per kerkeraadsvergadering uit te trekken voor inleiding en bespreking van telkens een hoofdstukje (het zijn er 14) uit dit boek. Raadpleeg tegelijk Van der Leeuws ,,Liturgiek'' en overpeins ook de critische behandeling met voorstellen tot aanvulling van het Ontwerp-Dienstboek van de vereniging van Vrijzinnig Hervormden.

Veel oud materiaal krijgt weer achtergrond en leven, heel wat blijft problematisch, kerkeraadsleden ontdekken dat votum, groet enz. een diepe zin hebben. En door de Gemeente er in te betrekken: men zou eens kunnen preken over ,,onze hulp is in de Naam des Heren, die hemel en aarde gemaakt heeft'' enz.

Lekkerkerker biedt ons een prachtige gelegenheid ons intensief met deze dingen bezig te houden. Terecht zegt Zeydner in het woord vooraf dat het Dienstboek, wanneer niet alle tekenen bedriegen, in het leven der gemeente nog dieper zal insnijden dan de kerkorde. Daarom is het nodig de stof te bestuderen en te bespreken. We zijn dankbaar dat Lekkerkerker ons in de vele vragen, die hier liggen, zo nauwgezet en onpartijdig, hoewel met besliste keuze, heeft willen inleiden. Prediking, Doop en Avondmaal zijn bijbelse gegevens, opdrachten. Maar verder? Wat wel, wat niet van hetgeen door de kerk ons is overgeleverd? En in welke volgorde? En de verhouding Woord Sacrament? Het gaat hier om verregaande beslissingen, waar het verstaan van de bijbelse structuren en de bouw van de dogmatiek het laatste woord zullen krijgen.

Met belangstelling zien we het volgende deel tegemoet. J. T. WIERSMA

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST EN ETHIEK

James C. O'Flaherty, *Unity and Language: a study in the philosophy of Johann Georg Hamann* (University of North Carolina – Studies in the Germanic Languages and Literatures, Number 6). Chapel Hill 1952, 121 p. Cloth $ 3.00. Paper $ 2.50.

Een tweede Amerikaanse studie over Hamann binnen een paar jaar! Gaf Walter Lowrie – die het boek inleidt – in zijn „Johann Georg Hamann, an Existentialist" een korte, doch uitstekende introductie tot persoon en oeuvre van den Magus, Professor O'Flaherty verrast ons met een gedegen studie over het centrale thema van Hamanns denken: de taal, „the prismatic medium through which Hamann saw experience or reality" (4). Blijkens de titel is het een studie in Hamanns philosophie, maar – in overeenstemming met de eenheid van Hamanns gedachtenwereld – er komen ook linguistische en theologische problemen aan de orde.

Ieder, die zich met Hamann bezighoudt, wordt gedwongen zelf te denken (Hamann heeft dit zelf geweten), hij moet lijnen doortrekken, gedachtenkluwens ontwarren en verbindingslijnen aangeven tussen schijnbaar disparate gedachten of gedachtenmassa's. Dit blijkt ook duidelijk in deze studie; de betrouwbaarheid van deze eigen bijdragen van een auteur moet blijken uit de wijze waarop hij zich daarover in ieder geval verantwoordt. O'Flaherty gaat hierbij zeer behoedzaam te werk; zijn boek is ongetwijfeld een belangrijke bijdrage tot het Hamann-onderzoek.

Het eerste hoofdstuk gaat over „the primacy of natural language". Onder „natural language" verstaat de schrijver „the historically developed vernacular of any people and likewise all poetic treatments of such a vernacular" (16). Volgens Hamann is dit *echte* taal, in tegenstelling met abstracte taal, die hij als taalmisbruik beoordeelt. Deze overtuiging heeft diepe wortels, nl. zijn bekering door middel van de Bijbel. „Hamann's concern with natural language was never a matter of purely aesthetic or belletristic interests, but a profound concern with the medium in which God had chosen to reveal himself" (19).

Het volgende hoofdstuk „Language and experience" gaat over de onscheidbaarheid van denken en taal („Vernunft ist Sprache"). Is het echter juist te zeggen, dat voor Hamann „language is experience" (36)? Eerder is het omgekeerde waar: „experience is language"; door wat „van buiten" tot ons komt (in natuur èn openbaring) spreekt God, en ons spreken is het verstaan en beantwoorden daarvan. *Onze* taal is daarom veel meer een verwerken van en antwoorden op „experience"; er ligt een creatief element in, daarom: „Vernunft (niet: Erfahrung) ist Sprache".

De titel luidt: *Unity* and language. De schrijver gaat hierbij uit van Goethe's karakteristiek van den Magus: zijn principe was, dat al wat een mens doet, moet voortkomen uit al zijn verenigde vermogens; alles wat geïsoleerd is, is waardeloos. Het woord „unity" mag echter geen enkele suggestie van transcendentaal monisme wekken (5)! Het titelprobleem komt volop aan de orde in hoofdstuk III: „The duality in unity of language." Bij Hamann is eenheid steeds „coincidentia oppositorum".

Wat de taal betreft is het niet alleen de eenheid van woord en gedachte, waarover hfdst. II handelde, maar ook de eenheid van een dualiteit *in* de taal, nl. die van twee typen van woordsymbolen, die respectievelijk objecten en relaties tussen objecten aanduiden. Hierdoor is de taal voor Hamann „de schoonste parabel van de hypostatische unie van de empirische en rationele naturen". Van hieruit opereert hij dan ook tegen Kant's Vernunftkritik, zoals uitvoerig wordt weergegeven in hfdst. IV over „Reason and experience".

Interessant is de behandeling van het probleem der abstracties in de taal, waarvoor de schrijver, in de lijn van Hamann voortdenkend, de relationele woordsymbolen als archetypen wil zien. Abstracties zijn onmisbaar, maar „abstracte taal" ontstaat, als men zich in zijn denken losmaakt van de objecten en zich gaat bewegen in het grenzenloze veld van relaties tussen relaties in plaats van relaties tussen objecten. Dan hebben substantiva en adjectiva nog slechts betrekking op „hersenschimmen"! Bovendien wordt de taal dan ontdaan van haar vermogen „to appeal to the imaginative and emotional life of man" (95).

Na deze weergave van de hoofdlijn van O'Flaherty's betoog mogen nog enkele critische opmerkingen volgen. Op p. 64 meent de schrijver, dat de „transcendentale wortel", die „ervaring" en „verstand" volgens Hamann samen hebben „the inner nature of the speaker" zou zijn. Maar op p. 66 zegt hij terecht, dat de erkenning van de eenheid der taal *geloof* vraagt, „since, according to Hamann, the opposites of experience are held together in a living union, not by the power of the human mind, but by the power of God, whose unity 'is reflected in the dialect of his works' ". Zo moet dan ook m.i. de „transcendentale wortel" worden opgevat.

Het citaat over „the dialect of his works" voert mij tot een andere tegenwerping. De auteur noemt Hamanns taaltheorie – paradoxaal genoeg voor deze denker – abstract (65 en 100) en meent, dat Hamann toch bevangen is gebleven in het Cartesiaanse subject-object schema (98). De bedoeling zal wel zijn, dat de taal als een weergave van de „objectieve" werkelijkheid in de geest van het menselijk subject wordt verstaan. Nu is Cartesianisme bij deze profeet der „Geistleiblichkeit" reeds a priori onwaarschijnlijk. Het komt mij voor, dat wij O'Flaherty's these van den „duality in unity" ook moeten doortrekken tot Hamanns opvatting van het subject-object probleem. De gelukkig gevonden uitdrukking van den auteur „creational togetherness" (70) is m.i. niet alleen toepasselijk op de tegenstellingen: woord – gedachte, objecten – relaties, objectsymbolen – relationele symbolen, ervaring – verstand, maar ook op die van subject – object. „God has joined together from the beginning what reason attempts to separate" (70).

Een leemte lijkt mij in deze studie, dat zij over de op p. 29 geciteerde woorden van Hamann betreffende de taal als middel tot communicatie tussen personen te gemakkelijk heenglijdt, daar deze voor Hamanns taalopvatting m.i. van wezenlijk belang zijn, naast de gedachtengang, welke in deze studie alle aandacht heeft, van de taal als voertuig van waarheid.

Tenslotte een kleine zelfverdediging: het verwijt, dat ik in mijn uitvoerige Hamannboek slechts 5 blz. aan het probleem van „rede en taal"

heb gewijd (107), is onbillijk, omdat mijn onderwerp was: „natuur en genade bij J. G. Hamann''. Terecht zou het verwijt zijn, als ik aan de centrale plaats van de taal in Hamanns denken slechts in deze 5 blz. aandacht had geschonken, maar dit thema loopt door het hele boek heen. Met even veel (of liever weinig) recht zou ik O'Flaherty kunnen verwijten, dat hij aan het probleem „natuur en genade'' slechts één regel van een aantekening wijdt (113). Maar deze schermutseling doet niets af aan mijn grote waardering voor dit boek!

Oegstgeest E. JANSEN SCHOONHOVEN

H. DE VOS, *Inleiding tot de ethiek*, G. F. Callenbach N.V., Nijkerk, 1952, 178 blz., geb. f 7,90.

Een boek van Dr de Vos d.w.z. een degelijk boek, helder geschreven en keurig verzorgd. De auteur geeft eerst een beschouwing over „de wetenschap der ethiek''. Deze wordt gevolgd door drie hoofdstukken: I. De kenmerken der zedelijkheid, II. De grond der zedelijkheid, III. De christelijke moraal.

In het eerste hoofdstuk vindt Dr de Vos aanleiding om een analyse te geven van zede en zedelijkheid, zedelijkheid en recht, het zedelijk oordeel, het object van zedelijke beoordeling, de zedelijke normen, de zedelijke vrijheid en de relatie zedelijkheid en wereldbeschouwing.

In het tweede hoofdstuk volgt een uitnemend overzicht van Hedonisme, Eudaemonisme, Stoïcisme, Utilisme, Marxisme, Vitalisme en Idealisme, terwijl het derde hoofdstuk enige belangrijke vragen en aspecten van de Christelijke moraal behandelt.

De auteur heeft – zeer juist – geen dik boek willen geven, zodat het streven naar beknoptheid worstelt met de zin voor volledigheid. Een dergelijke spanning kan men in het descriptieve deel opmerken, als telkens een begrijpelijke behoefte tot explicatie naar boven dringt. En wie zal het de schrijver euvel duiden, dat zijn voortdurende waakzaamheid over een strenge objectiviteit, niet kan verhinderen, dat het eigen standpunt van de onderzoeker „op verschillende plaatsen blijkt'', zoals hij op blz. 15 ook zelf reeds onderstelt.

Hoe zou het anders kunnen in een verhandeling over ethiek?

Integendeel, als wij critiek zouden willen oefenen, zouden wij hier inzetten. Het zou aan dit boek o.i. ten goede zijn gekomen, als de schrijver zijn standpunt meer had doen gelden. De cantrale en algemene invloed der religie op het ganse terrein van levens- en wereldbeschouwing en derhalve op dat der ethiek is een onmiskenbaar feit. Dit treedt trouwens ook in dit werk op onderscheidene plaatsen aan den dag. Zie b.v. blz. 17 over de adat, blz. 33 over de morele normen, die een „bovenindividueel en zelfs bovenmenselijk karakter'' dragen, blz. 47 v. het geweten, enz.

Inzonderheid de behandeling der Christelijke moraal zou er bij gewonnen hebben, indien dit feit meer tot zijn recht was gekomen. Weliswaar behoeft zij zich niet tevreden te stellen met een plaatsje onder de in hoofdstuk II behandelde „ismen'', – zij kreeg een hoofdstuk alleen – maar de voortreffelijkheid harer beginselen meer centraal te

stellen, ware niet in strijd met een goede wetenschappelijke methode en naar wij vertrouwen ook niet met het standpunt van de onderzoeker.

Intussen neemt dit niet weg, dat dit boek goede diensten zal kunnen bewijzen bij de studie in de ethiek, zowel voor de studenten in de godgeleerdheid als voor anderen, die er belang bij hebben van deze wetenschap kennis te nemen. J. Severijn

Karl Barth, *Politische Entscheidung in der Einheit des Glaubens*, Neue Folge no 34, Theologische Existenz heute, Chr. Kaiser Verlag, München, 1952, 19 S.

Deze, in zware stijl vol ingewikkelde en tegelijk weldoordachte zinnen geschreven brochure is vóór alles een woord „zur Lage" te midden van de spanningen onder de christenen in W.-Duitsland over de herbewapening van het door de Westelijke geallieerden bezette gedeelte van hun land. Barth wil al zijn lezers – christenen en niet-christenen – bewogen en nadrukkelijk tot het inzicht trachten te brengen, dat het verzet van Ds Niemöller, Heinemann, e.a. tegen deze herbewapening van West-Duitsland, met het duidelijk doel om het Westelijk afweerfront tegen het communistische Soviet-Rusland te versterken, uit een „staatkundige beslissing" voortvloeit, die in de diepste grond profetisch-christelijk is en het „staan voor God" demonstreert. Barth weet, dat de grote meerderheid der Protestantse Christenen in W.-Duitsland over deze herbewapening anders denkt. Deels omdat zij dit probleem vooralsnog niet als een „Gehorsamsfrage", waarmede des Christens „status confessionis" gegeven is, kunnen zien; deels ook, omdat zij van oordeel zijn, dat zij, staande voor God, een tegenovergestelde „Entscheidung" moeten nemen. En hoewel Barth nu formeel-theoretisch wel wil toegeven, dat deze laatste groep mogelijk gelijk zou kunnen hebben met hun beslissingen van uit „ein anders orientierter Glaube" (S. 13, 17), valt toch nauwelijks aan te nemen, dat hij dit ten volle ernstig meent. Daartoe ziet hij te kennelijk de groep-Niemöller-Heinemann als de groep der „vorauseilende Einzelner", die met hun „wagende Dienst des Wortes und der Tat" (S. 5–6) vooralsnog met hun „persönliche christliche Verantwortung" de hele Kerk vertegenwoordigen en „für die ganze Kirche zu sprechen und zu handeln meinten" (S. 10). Barth wil toch eigenlijk, dat alle andere groepen van christenen in W.-Duitsland zich gewonnen zullen geven aan *zijn* visie op de „politische Entscheidung" van de groep-Niemöller als de *zuivere* vertolking van de politieke verantwoordelijkheid der Kerk tegenover de staat. Zij zijn de profetische figuren, die bereid zijn, „um Gottes Willen etwas Tapferes zu tun oder es sich mindestens gefallen zu lassen, wenn es an seiner Stelle nun eben vorläufig von Anderen getan wird" (S. 14).

Dit gaat mij toch wel wat ver: vooral in verband met andere passages in deze zelfde brochure, die deze verdeeldheid onder christenen in een en dezelfde Kerk als een op de proef stellen van de „Einheit des Glaubens" waarderen, die voor de ware Kerk nodig is; ja, een levenskwestie voor haar is. In zulke zinsverbanden wordt dan heel duidelijk in de

richting van het ernstige, binnenkerkelijke gesprek gewezen, opdat zodoende de onderling in hun politieke beslissingen verdeelde christenen de crisis in de eenheid des geloofs mochten te boven komen. Accoord; maar dan moeten toch ook de verschillende groepen van christenen bij dit gesprek gelijke kansen hebben aan de ronde tafel der samenspreking, waarop het Woord Gods als H. Schrift open ligt. Dan mag men niet de groep, die tegenover Niemöller staat, van meet af declasseren, omdat zij geen Niemöller als leider hebben, die met dezelfde beslistheid vóór de herbewapening pleit als Martin Niemöller er tegen (S. 10). En dan gaat het evenmin aan, ten aanzien van deze groep christenen pro Adenauer het vermoeden uit te spreken, dat zij eigenlijk bang zijn voor deze proef inzake de eenheid des geloofs in de ,,Evangelische Kirche'' in Duitsland (S. 13).

Behalve als een woord ,,zur Lage'' kan men deze brochure van Barth echter ook beschouwen als een waardevolle dogmatisch-kerkrechtelijke bijdrage over het probleem van Kerk en Staat, van christendom en politiek.

Er valt veel uit te leren.

Ten eerste zeker wel dit, dat thans ook aan Barth wel duidelijker dan ooit geworden is, dat de levenskracht van de specifiek-Lutherse stellingen over de ,,twee rijken'', waarin de christen leven en handelen moet op deze wereld, nog altijd groot is, en dat de ,,Bekenntnisbewegung'' in de dertiger jaren de Duitse Lutheranen waarlijk nog niet in principe op de Gereformeerde lijn van het ,,Wächteramt'' der Kerk tegenover staat en overheid deed overgaan.

Ten tweede, dat Karl Barth ongetwijfeld sterk staat in zijn verwijten aan het adres van vele Duitse christenen, die tegenstanders van Niemöller zijn, voorzover hij in deze verwijten min of meer duidelijk de zwakheden van het Lutherse geloofsdenken inzake kerk en staat signaleert.

Ten derde, dat het echter te veel gezegd is, wanneer men Karl Barth tegenover dit Lutherse leertype een verdediger achten zou van de Calvinistische visie van de ,,Öffentlichkeitsanspruch der Kirche'' (S. 3). Ook in deze brochure verloochent zich de congregationalistische signatuur van Barth's Gereformeerd kerkrecht niet. Hij gaat liefst niet uit van het boven-persoonlijk oordeel der Kerk, wanneer zij als Kerk beslissingen neemt. De mogelijkheid hiervan bij de brandende politieke vragen van deze tijd trekt hij vrijwel slechts pro memorie uit. Het eigenlijke Kerk-zijn treedt aan de dag, wanneer de christenen in de Kerk, als enkele gelovigen, beslissingen nemen: ,,soll der politische Auftrag der Kirche überhaupt und rechtzeitig wahrgenommen werden, dann wird das faktisch-praktisch nur in Gestalt von Stellungnahmen und Äusserungen einzelner ihrer Glieder geschehen können'' (S. 5).

Hoe plausibel nu dit ,,beslissings''-individualisme ook schijnen moge, Gereformeerd in Calvijn's geest is het stellig niet. En evenmin ,,Hervormd'' in de geest van de nieuwe Kerkorde, of ook van het leerboekje over de ,,status confessionis'' in *Fundamenten en Perspectieven.*

Groningen Th. L. Haitjema

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken en tijdschriften ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

HELLMUTH FREY, *Das Buch der Gegenwart Gottes und seiner Gemeinde* (2 Mos. 25–40), Calwer Verlag, Stuttgart 1953, 199 S. DM. 9.80.

J. M. HASSELAAR, *Erfzonde en Vrijheid*, Boekencentrum, 's-Grav. 1953, 376 blz., ing. f 12,—.

Eeuwfeest van het Herstel der Bisschoppelijke Hiërarchie in Nederland (Toespraken), Spectrum, Utr.–Antw. 1953, 85 blz.

W. BANNING, *Afsluiting en Rekenschap* (Toespraken), Boekencentrum, 's-Grav. 1953, 19 blz.

J. SCHONEVELD, *Huwelijk en huwelijksrecht in de wereld van het Oude Testament*, Boekencentrum, 's-Grav. [1953], 24 blz.

P. A. ELDERENBOSCH, *Vergeving en Genezing*, Boekencentrum, 's-Grav. 1953, 68 blz., ing. f 2,75.

G. HULSEBOSCH e.a., *De opbouw van de wijkgemeente*, Boekencentrum, 's-Grav. 1953, 102 blz., ing. f 2,10.

A. POS, *Aart Merkelijn, de zendingspionier van Magelang*, J. N. Voorhoeve, Den Haag, 1953, 40 blz.

D. S. ATTEMA, *Moderne stromingen in de Islam*, J. N. Voorhoeve, Den Haag, 1953, 40 blz.

W. LEENDERTZ, *Zijt gij dogmatisch of zijt gij ondogmatisch*, Van Gorcum, Assen 1953, 11 blz., ing. f 0,75.

R. BULTMANN, *Theologie des Neues Testaments*, 3 (Schlusz-)Lieferung, Mohr, Tübingen 1953.

A. SIZOO, *Het oude Christendom in zijn verhouding tot de antieke cultuur*, H. J. Paris, Amst. 1952, 82 blz., ing. f 3,90.

J. D. PLENTER, *De Blijdschap in Paulus' Brieven*, (diss. Gron.), Van Gorcum, Assen 1953, 218 blz., ing. f 6,50.

B. BREEK, *Critische existentiephilosophie en christelijk geloof* (diss. Gron.), Van Gorcum, Assen 1953, 172 blz., ing. f 6,90.

Nederlandse Organisatie voor Zuiver-Wetenschappelijk Onderzoek (Z.W.O.). *Jaarverslag* 1952. Lange Voorhout 60, 's-Grav. 1953.

S. P. ENGELBRECHT, *Geschiedenis van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika*, 3e dr., Holl. Afr. U.M. – De Bussy, Kaapstad-Pretoria 1953, 393 blz., f 17,25.

H. C. RÜMKE, *Karakter en aanleg in verband met het ongeloof*, 4e dr., Ten Have, Amst. 1953, 105 blz., geb. f 3,50.

W. LEENDERTZ, *Profielen van gedachten*, Tjeenk Willink, Haarlem 1952, 124 blz., geb. f 4,75.

H. G. GROENEWOUD, *Naar de Belijdenis*, 2e dr., Veenman en Zonen, Wageningen z j., 35 blz., ing. f 0,50.

A. RINKEL, *Die heilige Eucharistie*, G. J. A. Ruys, Amst. 1952, 100 S., brosch. f 3,90.

Opdracht, Driemaandelijks orgaan van de werkgroep voor het godsdienstonderwijs op middelbare scholen, ingesteld door de Herv. Raad voor

de zaken van kerk en school. 1e Jrg. no 1. Boekencentrum, den Haag 1953, 48 blz., f 4,50. per jaar.

K. DRONKERT, *De Molochdienst in het O.T.*, Luctor et Emergo, Leiden 1953, 150 blz.

F. M. TH. DE LIAGRE BÖHL, *Opera Minora.* Studies en Bijdragen op Assyr. en O.T. terrein. Wolters, Gron. 1953, 570 blz., geb. f 30.—.

TH. C. VRIEZEN, *De Bijbel,* Een serie leerboeken voor de scholen voor Voorber. Hoger en M.O. I. Het O.T., Wolters, Gron. 1953, 176 blz. ing. f 3,50, geb. f 3,90.

TIJDSCHRIFTEN

Theologie en Practijk, Zomer 1953. C. W. Mönnich, Kerkel. ambt en alg. priesterschap in het Katholicisme (II). J. v.d. Guchte, Ontmythologisering van het N.T. A. Mankes-Zernike, C. G. Jung, Antwort auf Hiob.

Vox Theologica, Juli 1953. P. A. v. Stempvoort, Oordeel in het N.T. J. G. Woelderink, De plaats van het oordeel in de prediking en Berkhof's „Crisis der midden-orth.". B. J. v. Tent, T. S. Eliot als bemiddelaar.

Ned. Archief voor kerkgeschiedenis, N.S. XL., I. M.E. Kronenburg, Uitgaven v. Luther in de Ned. verschenen tot 1541. A. Hallema, Tien jaren uit de gesch. der Herv. kerk te Breda en in W. Brabant 1590–± 1600. J. D. P. Warners, J. Oudaan tegen Vondel.

Kerk en Theologie, Juli 1953. H. Schroten, Koningen van voedsterheren. Th. L. Haitjema, Schriftgeloof en cultuurkerstening. L. D. Terlaak Poot, Protestantisme in de Britse kroningseed. G. C. v. Niftrik en A. F. N. Lekkerkerker, Kroniek.

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, 1953, 3. Greta Grosheide, Reis v. Ds Lion Cachet naar M. Java 1891. G. C. Berkouwer, Ex opere operato.

Kerk en Eredienst, Juni 1953. A. R. Hulst, „Amen" in O.T. J. N. Bakhuizen v. d. Brink, Lit. beginselen. W. Vos, Ways of Worship (Lund). A. W. Lazonder, Bijdrage tot Herv. eredienst. H. Schroten, Een vrijzinnige bijdrage. W. Aalders, De biecht.

Musica Sacra, Aug. 1953. Lutherse Wereldfederatie en liturgie. K. Marx, Nieuwe liedzetting. J. Jaanus, Pachelbel.

Hervormde Theologiese Studies (Z. Afrika), Aug. 1953. B. Gemser, Die Oudsten in Israël. A. S. Geyser, Die eerste alg. kerkverg. A. v. Selms, Kontinuiteit van die kerk onder O. en N. Verbond. J. Ploeger, Prof. U. G. Lants. S. P. Engelbrecht, Ds D. v. d. Hoff en die Voortrekkersideaal; id.. 2 belangr. stukke uit 1853. N. J. v. Warmelo, Herinnering aan Ds v. d. Hoff. S. P. Engelbrecht, Prof. D. Postma oor die beskuldiging van slavernij teen Transvaal; id. Ds F. Lion Cachet. C. S. v. H. Steenekamp, Naamkwessie „Herv." en „Geref.". T. S. v. Rooyen, Jan Romein in S. Afr. B. Engelbrcht, Prof. P. J. Muller as dogmaticus. J. Stoop, Metode van ons kerkgeschiedskrywing.

Theology Today, July 1953. Otto Piper, Mysticism and Chr. Experience. R. C. Johnson, The Jesus of History and the Chr. Faith. F. W. Dillistone, Theories of the Atonement. R. Haselton, A Problem for Liturgical and Ecumenical Theology.

Irénikon, Tome XXVI, 2e trim. 1953. D. P. de Vooght, Du „De Consideratione" de S. Bernard au „De Potestate Papae" de Wiclif. D. B. Botte, Le „St. Pierre" de O. Cullmann. D. C. Lialine, Le Mouvement Foi et Constitution à l'étape Lund 1952. D. P. Dumont, Byzance après Byzance (1453–1953).

Theologische Zeitschrift (Basel), Juli/Aug. 1953. L. Koehler, Christus im A. u. im N.T. Ed. Lohse, Ursprung u. Prägung des chr. Apostolats. G. W. Locher, Das Geschichtsbild Zwinglis.

The Ecumenical Review, July 1953. L. E. Cooke, Implications of Ecumenical Loyalty. R. Niebuhr, Hope Needs Faith of Love. H. D. Wendland, The Relevance of Eschatology for Social Ethics. D. D. Williams, Intercommunion at Lund. Bishop of Derby, An Anglican Comment. H. Kraemer, A Solitary Ecumenical Prophet (J. H. Gunning).

Norsk Teologisk Tidsskrift, 1953, 1. N. A. Dahl, Paulus apostel og menigheten i Korinth. O. Nordland, Arnald, biskop til Grønland og Hamar. Chr. Ihlen, Et og annet om kristentroens front overfor de almene tankeproblemer.

BERICHT

UNIVERSITEIT VAN AMSTERDAM

Prijsvraag uitgeschreven op 15 September 1953 en te beantwoorden vóór 15 September 1954 door studerenden aan een Nederlandse instelling voor hoger onderwijs.

Faculteit der Godgeleerdheid

De Faculteit verlangt een onderzoek naar de zin en de waarde van het spel-element in de theologie.

De vraag moet worden beantwoord in de taal, waarin zij is gesteld.

De antwoorden moeten, met een andere hand dan die des vervaardigers of met de schrijfmachine geschreven, vóór of op 15 September 1954 worden toegezonden aan de Secretaris van de Senaat der Universiteit van Amsterdam. Zij moeten getekend zijn met een kenspreuk en daarbij moet gevoegd worden een verzegeld briefje, dat dezelfde kenspreuk tot opschrift heeft en dat de naam, het studievak en het adres des schrijvers bevat.

Op 10 Januari 1955 wordt het oordeel der Faculteiten over de ingekomen verhandelingen in het openbaar medegedeeld en aan de schrijvers der meest voldoende antwoorden, die door de Faculteiten de eer der bekroning zijn waardig gekeurd, de gouden erepenning uitgereikt.

De Senaat der Universiteit van Amsterdam,
G. VAN DEN BERGH, *Rector Magnificus*
W. G. VEGTING, *Secretaris*

DE „THEOLOGIE DES NEUEN TESTAMENTS" VAN RUDOLF BULTMANN

DOOR

J. N. SEVENSTER
Amsterdam

Belangrijk later dan oorspronkelijk de bedoeling was is het derde deel van Bultmann's ,,Theologie des Neuen Testaments'' verschenen, zodat het werk nu compleet voor ons ligt. Op de omslag van het eerste deel, dat in Augustus 1948 verscheen, werd aanvankelijk aangekondigd, dat het tweede, tevens laatste deel, in het voorjaar van 1949 zou verschijnen. Later is deze opzet gewijzigd: in 1951 is een tweede deel over de Johanneïsche geschriften verschenen en nu, in 1953, een derde deel over de ontwikkeling tot de oude kerk.

Deze ,,Theologie'' kan gelden als een samenvatting van Bultmann's arbeid op het gebied van het Nieuwe Testament en de oud-christelijke literatuur. Er ligt achter dit boek een bezig zijn met het Nieuwe Testament gedurende tientallen van jaren. Het spreekt dan ook vanzelf, dat het er telkens blijken van geeft, dat met grote kennis van zaken geschreven wordt, dat een grote belezenheid is verwerkt, thetisch en antithetisch, soms in stillle polemiek. Zakelijk, concreet, bijna steeds zonder enige omhaal van woorden, onder aanhaling van zeer veel tekstmateriaal, wordt de theologie van het Nieuwe Testament, en, in het derde deel, gedeeltelijk ook van de apostolische vaders beschreven. Het ligt voor de hand, dat ieder, die enigszins op de hoogte is met Bultmann's vroegere werken op het gebied van het Nieuwe Testament, hier telkens vertrouwde gedachtengangen zal herkennen, het meest in de beide eerste delen over de stof van de synoptische evangeliën, Paulus' brieven en de Johanneïsche geschriften, veel minder in het laatste deel, waarin Bultmann de geleidelijke ontwikkeling van het N.T. tot de oude kerk beschrijft. In dit deel kan hij lang niet in die mate als in de eerste beide delen teruggrijpen op vroegere studies. En ik meen te weten, dat daarom ook het schrijven van dit derde deel hem veel meer tijd gekost heeft dan hij aanvankelijk daarvoor meende te moeten uittrekken.

Bultmann is zichzelf door de jaren heen merkwaardig gelijk gebleven op het gebied van zijn posities ten aanzien van de belangrijke vragen van het Nieuwe Testament. Zelfs de ,,Entmythologisierung'' is in zijn werken niet plotseling uit de lucht komen vallen. Men is op

dat streven naar ontmythologisering in het algemeen pas opmerkzaam geworden, sinds Bultmann deze nadrukkelijk als een program verkondigde in ,,Offenbarung und Heilsgeschehen'' van 1941. Sindsdien is Bultmann in een wijdere kring van belangstelling komen te staan dan van Nieuw-testamentici alleen. Toen pas is in zekere zin het ,,rumoer'' rondom Bultmann begonnen. Maar al heeft hij toen voor het eerst misschien dit program met zoveel woorden verkondigd, het kon toch moeilijk een volkomen nieuw geluid heten voor wie bijv. zijn ,,Geschichte der synoptischen Tradition'' of zijn ,,Jesus'' kende. En het eerste van deze beide werken is uit 1921 (^{2} 1931), het tweede is zonder jaartal uitgegeven, hetgeen misschien in een serie ,,Die Unsterblichen'', waarin men met zo iets tijdelijks als een jaartal niet behoeft te rekenen, niet onbehoorlijk genoemd mag worden, maar, naar ik meen, is het verschenen in 1926. Deze ,,Jesus'' was reeds een ,,ontmythologisierte'' Jezus. En in zijn scheidingen tussen oorspronkelijke stof en gemeentetheologie in de synoptische evangeliën op grond van de vormgeschiedenis in de ,,Geschichte der synoptischen Tradition'' bleek toch ook dikwijls juist de ,,mythologische'' stof secundair te zijn. Op zijn minst kan men dan ook zeggen, dat de opmerkzame lezer in zijn vroegere werken reeds duidelijk het probleem der ontmythologisering aangekondigd had kunnen zien. En zo geldt over de gehele linie, dat Bultmann de jaren door eenmaal betrokken posities hardnekkig is blijven verdedigen, ook wanneer zij van vele zijden hevig zijn aangevallen. Wat hij bijv. over de theologie van de Johanneïsche geschriften in de ,,Theologie des Neuen Testaments'' schrijft, wijkt op geen enkel belangrijk punt van zijn commentaar op het vierde evangelie in Meyer van 1941 (^{2} 1950) af.

Men heeft Bultmann dit zichzelf door de jaren heen gelijk blijven als een hardnekkige, op den duur onvruchtbare vasthoudendheid aangerekend, die er de oorzaak van zou zijn, dat een echt gesprek met hem niet mogelijk is. Als Barth in zijn boekje over Bultmann in een Nachwort zijn teleurstelling heeft uitgesproken over de bundel Kerygma und Mythos 1952, die hem pas na de voltooiïng van zijn boekje onder de ogen is gekomen, dan vaart hij o.a. in de volgende vragen tegen Bultmann uit: Wo hat man Bultmann in der bisherigen Diskussion irgend Jemandem irgend eine echte Konzession machen sehen?... In welche Wüste von endloser formaler Rechthaberei sind wir da eigentlich geraten? (Karl Barth, Rudolf Bultmann, Ein Versuch, ihn zu verstehen, Theol. Studien Hft. 34, 1953, S. 56). Iets dergelijks is ook al eens op Engelse wijze van zijn werk op het gebied

van de vormgeschiedenis gezegd: als Vincent Trylor geconstateerd heeft, dat Bultmann's „Geschichte der synoptischen Tradition" in de tweede druk tot 400 bladzijden is uitgedijd, merkt hij op, dat dit alleen betekent, dat de stellingen van de eerste druk nu met wat omvangrijker materiaal worden toegelicht en schrijft dan: Bultmann's method of answering objections is to restate his original thesis; it is very much as if he observed: 'But did you hear what I said? Let me put it again' (Vincent Taylor, The Formation of the Gospel Tradition, 1945, p. 15). En inderdaad maakt de polemiek van Bultmann vaak de indruk, alsof het welhaast uitgesloten moet worden geacht, dat hij ongelijk zou kunnen hebben en daarom een afwijkend oordeel bijna zeker op onkunde of misverstand aan de andere zijde moet berusten. En het is voor ieder ander dan Bultmann en misschien zijn onvoorwaardelijke vereerders m.i. onmiddellijk duidelijk dat hij het zich in zijn artikel aan het einde van de bundel Kerygma und Mythos van 1952 wel zeer gemakkelijk gemaakt heeft door vrijwel niet in te gaan op belangrijke artikelen in die bundel die hem bestrijden. Op het betoog van Prenter, dat hij het wezen van het kerygma elimineert bij zijn entmythologisering, op het verwijt van Buri, dat hij vanuit zijn standpunt toch ten onrechte nog aan de rest van een kerygma vasthoudt, gaat Bultmann in het geheel niet in. En ook de zakelijke gedeelten van het artikel van Stauffer zouden toch nog wel iets meer aandacht verdienen dan de venijnige sneer van Bultmann in een noot: Auf den Aufsatz von Eth. Stauffer, Entmythologisierung oder Realtheologie? werde ich nicht eingehen. Ich denke mit ihm schiedlich-friedlich auseinanderzukommen, wenn wir uns nur gegenseitig je ein Eingeständnis machen: ich, dass ich von der Realtheologie nichts verstehe; er, dass er von der Enthmythologisierung nichts versteht (Kerygma und Mythos II. Band, 1952, S. 179). Duitse theologen plegen, meen ik, in het algemeen in hun polemieken meer olie aan vuur dan aan golven te verspillen, maar hier komt toch wel aan de dag, dat twee collega's elkander zo mateloos irriteren, dat een zakelijk gesprek onmogelijk wordt, hetgeen toch ook om der wille van de zaak, waarom het hier gaat, te betreuren valt.

Wat de ontmythologisering betreft, schiet Bultmann's slotartikel dus inderdaad m.i. tekort, als het practisch niet veel anders doet dan nog eens in enigszins andere woorden te herhalen, wat hij al eerder gezegd had, zonder serieus op belangrijke punten van zijn bestrijders in te gaan. Geldt nu ongeveer hetzelfde van zijn „Theologie des

Neuen Testaments" ten opzichte van vroegere werken, waarin hij dezelfde onderwerpen als in de ,,Theologie" behandeld heeft? Inderdaad is hij op geen enkel belangrijk punt van gedachten veranderd. Nu behoeft dit natuurlijk op zichzelf volstrekt niet te betekenen, dat een discussie met hem onmogelijk zou zijn. Het is natuurlijk zeer wel mogelijk, dat Bultmann na de bestrijding van zijn werk op het gebied van het Nieuwe Testament tot de overtuiging gekomen is, na die bestrijding volkomen serieus genomen te hebben, dat hij niettemin gelijk heeft. Dan zou het een dwaasheid zijn, hem ,,formale Rechthaberei" te verwijten. Echt gesprek, ook wetenschappelijk gesprek heeft toch niet alleen daar plaats, waar men reeds van te voren van plan is concessies te doen, maar daar, waar men het betoog van de andere partij tot het einde toe aanhoort en niet van te voren de mogelijkheid van een concessie uitsluit, maar die welbereid doet, als men op een bepaald punt van zijn ongelijk overtuigd is.

Maar als Bultmann in zijn ,,Theologie" zichzelf geheel gelijk gebleven is, betekent dit natuurlijk ook, dat, als men bezwaren had tegen zijn vroegere werken, deze ook tegen zijn ,,Theologie" blijven gelden, als men zich tenminste door Bultmann niet heeft kunnen doen overtuigen van de onjuistheid van die bezwaren. En wanneer de ,,Theologie" in bepaalde gedeelten als samenvatting van voorafgaand werk mag gelden, ligt het voor de hand, dat men in dit boek nog eens geconfronteerd wordt met Bultmann's methoden en resultaten, die voordien verspreid waren over allerlei andere werken.

Dat geldt van onderdelen, die ogenschijnlijk niet direct met het oordeel over het geheel te maken hebben, al behoeven zij ook daarvoor niet zonder gewicht te zijn. Zo meen ik bijv., dat Bultmann zich in zijn beschouwingen over de titel κύριος te nauw bij W. Bousset aansluit, wiens ,,Kyrios Christos" (1913, ² 1921) hij dan ook in het bijzonder als een schitterend boek vermeldt in zijn beschrijving van de geschiedenis der wetenschap van de Nieuw-testamentische theologie (Theologie, S. 586 f.). Al is het inderdaad, ook nu nog, een belangrijk boek, vooral om de stof, die het rondom zijn thema verzameld heeft, een van zijn belangrijkste stellingen, nl. dat het aanroepen van Jezus als Heer pas op Hellenistische bodem begonnen zou zijn, is zeker niet zonder reden aangevallen. Dat Bousset toch ook zelf de moeilijkheden in zijn betoog heeft gevoeld, bewijst wel zijn aarzelende interpretatie van het Maranatha van 1 Cor. 16:22 en Did. 10:6. Als hij vooral ook op dit punt is aangevallen door Wernle, oppert hij de mogelijkheid, dat Maranatha een vervloekingsformule zou zijn en

het „Heer" op God betrekking zou hebben (W. Bousset, Jesus der Herr, 1916, S. 22 f.), maar in de tweede druk van zijn „Kyrios Christos" laat hij deze hypothese weer los en keert terug tot zijn eerste veronderstelling, dat het woord Maranatha wel op Christus betrekking heeft, maar in het tweetalige gebied van de Hellenistische gemeente van Antiochië, Damascus, Tarsus ontstaan zou zijn (W. Bousset, Kyrios Christos,[2] 1921, S. 84). Bultmann viel reeds vroeger Bousset bij in zijn beschouwingen over het ontstaan van de κύριος-verering (bijv. in zijn Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, 1949, S. 197) en doet dat ook nu weer in zijn „Theologie" (S. 52 f., 123 ff.). Wat het woord Maranatha betreft blijkt hij aan die verklaring de voorkeur te geven, die Bousset in zijn „Jesus der Herr" gaf, maar later weer liet varen (S. 52 f.). M.i. is juist het woord Maranatha en de wijze waarop het door Paulus en in de Didache gebruikt wordt een bewijs, dat de κύριος-verering zeker niet uitsluitend van Hellenistische herkomst is.

Belangrijk voor Bultmann's beoordeling van Jezus' Messiaans zelfbewustzijn is de schifting, die hij toepast binnen de synoptische uitspraken over de Mensenzoon. In zijn „Theologie" neemt hij bijv. weer de stelling op, die hij ook reeds in zijn „Geschichte der synoptischen Tradition" verdedigd had, dat van de drie groepen teksten, die over de Mensenzoon spreken als: 1. de komende; 2. de lijdende en opstaande; 3. de in het heden werkende Mensenzoon, de derde groep haar ontstaan alleen dankt aan een misverstand van de vertaling in het Grieks. In het Aramees was geen sprake van een Messiaanse titel, maar had het woord de zin van „mens" of „ik". Die groep kan dus volgens B. geheel vervallen, als men wil spreken over het Messiaans zelfbewustzijn (Theologie, S. 31). Als dan ook de tweede groep nog uitvalt als kennelijke vaticinia ex eventu en de eerste van de Mensenzoon slechts in de derde persoon spreekt, kan dus de Mensenzoontitel in het geheel niet gebruikt worden, om daarmee iets te bewijzen aangaande Jezus' Messiaans zelfbewustzijn. Voor uitvoeriger bewijsvoering ook op dit punt zal men weer terug moeten gaan naar de G.S.T. (Geschichte der synoptischen Tradition). En als men daar het betoog soms zeer zwak vindt, zal dit natuurlijk doorwerken in de beoordeling van de waarde van die voor de gehele opzet van B.'s belangrijke paragraaf over de vraag van het Messiaanse zelfbewustzijn van Jezus (Theologie S. 4). In de G.S.T. behandelt hij bijv. uitvoeriger een woord van Jezus, dat hij in de „Theologie" slechts noemt onder de derde groep: De vossen hebben holen en de vogelen

des hemels nesten, maar de Zoon des mensen heeft geen plaats om het hoofd neder te leggen. B. meent, dat „hier υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου fälschlich für im ursprüngliches „der Mensch" eingetreten ist. Und das dürfte in der Tat der ursprüngliche Sinn sein: der Mensch, auf Erden heimatlos, wird den Tieren gegenübergestellt; vermutlich ein alter Weisheitsspruch, den die Überlieferung zu einem Logion Jesu gemacht hat" (G.S.T. ² 1931, S. 27). Dit is toch m.i. bijzonder onwaarschijnlijk. Is het zo aannemelijk, dat een zo weinig kernachtige, om niet te zeggen eenvoudig onjuiste tegenstelling oorspronkelijk een algemene wijsheidsspreuk geweest zou zijn? Men kan „de mens" toch niet in het algemeen als „heimatlos" tegenover de dieren stellen. En nog onwaarschijnlijker komt het mij voor, dat zulk een algemene spreuk dus in het kader van een gefingeerde beschrijving van een voorval tussen Jezus en iemand, die Hem wilde volgen, is gezet en Jezus hem met deze algemene wijsheidsspreuk waarschuwt. Dit woord geeft daarentegen wèl een scherpe, sprekende tegenstelling en een duidelijke pointe, als Jezus hier van zichzelf spreekt.

Dit betreft toch niet een ondergeschikt punt. Want als Bultmann's betoog in de G.S.T. niet juist is, valt de basis ten dele weg onder die stelling, die voor de opzet van zijn „Theologie" zo gewichtig is, nl. dat Jezus zich niet voor de Messias gehouden heeft. Als dit niet juist is en Jezus zichzelf wel voor de Messias gehouden heeft, wordt die merkwaardige indeling van B. onmogelijk, die de verkondiging van Jezus in iets meer dan 20 bladzijden afdoet en dan aan het kerygma van de oergemeente en de Hellenistische gemeente voor en naast Paulus 150 bladzijden wijdt. Die indeling wordt pas begrijpelijk als B. zeer veel stof uit de synoptische evangeliën juist ook betreffende de Messiasprediking gebruikt voor de beschrijving van de theologie der eerste gemeente. Maar dat kan men natuurlijk alleen doen, als men gelijk B. met grote stelligheid meent te kunnen scheiden in de synoptische evangeliën tussen oorspronkelijke prediking van Jezus en latere gemeentetheologie, en dus bijv. alles, wat de Messias betreft, naar deze laatste verwijst. Meent men echter, dat deze scheiding onjuist is, dan kan men deze bijzondere verdeling van de stof niet anders zien dan als een mistekening van beide, van de verkondiging van Jezus en van het kerygma der eerste gemeente.

Dan zal men ook niet kunnen instemmen met de stelling in de eerste zin van de Theologie: Die Verkündigung Jesu gehört zu den Voraussetzungen der Theologie des N.T. und ist nicht ein Teil dieser selbst (Theol., S. 1). Niet eerst de oergemeente heeft dan immers

Jezus Christus als eschatologische heilsdaad verkondigd, maar Jezus heeft dat zelf reeds gedaan. En in elk geval kan men toch de vraag of Jezus zichzelf voor de Messias gehouden heeft, moeilijk, gelijk Bultmann doet, een bijkomstige vraag noemen. In zijn ,,Jesus" zegt hij reeds, nadat hij verklaard heeft, dat volgens zijn eigen mening Jezus zich niet voor de Messias gehouden heeft: Ich habe aber in der folgenden Darstellung diese Frage überhaupt nicht berücksichtigt, und zwar im letzten Grunde nicht deshalb, weil sich darüber nichts Sicheres sagen lässt, sondern weil ich die Frage für nebensächlich halte (Jesus. S.12f., verg. G.S.T. [2] 1931, S.23; Das Urchr. im Rahmen der ant. Rel., S.100, 103; Theol., S. 26 ff.). De beantwoording van deze vraag beslist toch voor een groot deel ook over de interpretatie van Jezus' verkondiging van het Koninkrijk Gods of over de kracht en de nadruk, waarmee Hij mensen tot een beslissing roept. Het laatste, dat toch ook een bekend thema is in Bultmann's beschrijving van Jezus' kerygma, wordt in zijn radicaliteit, die B. erkent (Das Urchr. im Rahmen der ant. Rel., S.100), op bijzondere wijze begrijpelijk vanuit het Messiasbewustzijn.

Zo zal m.i. het oordeel over Bultmann's beschrijving van de verkondiging van Jezus, van het kerygma van de oergemeente en dat van de Hellenistische gemeente ten nauwste samenhangen met de beoordeling van de wijze, waarop hij in zijn vroegere werken, en dan vooral in zijn G.S.T., scheidt tussen oorspronkelijke woorden van Jezus en latere gemeentetheologie. Nu verdedigt hij reeds in zijn G.S.T. zijn ,,vielgetadelte Skepsis". Hij herinnert dan o.a. aan een uitspraak van Martin Kähler in diens ,,Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus" ([2], 1896), dat wij over het leven van Jezus wel berichten bezitten, maar niet zulke, die duidelijk de waarde van oorkonden in de strenge zin van het woord hebben, en dat het van groot belang is om in te zien, dat er geen scherp onderscheid bestaat tussen mondelinge overlevering en sage. Dan vervolgt B. enigszins bitter: Das zuzugeben sind freilich manche bereit, die dann, im Bewusstsein, der Kritik durch diese allgemeine Konzession genug getan zu haben, sich gegen die kritische Arbeit im einzelnen sträuben (G.S.T. [2]1931, S.6, Anm.2). B. suggereert in zulk een opmerking al te zeer, dat verzet tegen *zijn* critische arbeid in details wel ongeveer betekent, dat men behoort tot hen, die wel menen te kunnen volstaan met een beleefde buiging naar de kant van de critische arbeid in het algemeen, en dan in de practijk er niet aan denken nu ook ernst daarmee te maken. Natuur-

lijk is dit mogelijk, maar de mate van scepsis of de hoeveelheid van sceptische conclusies beslist niet over de ernst van de critische arbeid. Het wetenschappelijk gehalte van deze arbeid kan toch niet procentsgewijze berekend worden naar het aantal onechtheidsverklaringen. En het is toch ook zeer goed mogelijk, dat men met Bultmann's critische manipulaties daarom niet meegaat, omdat men ze eenvoudigweg niet waarschijnlijk, soms zelfs hoogst onwaarschijnlijk vindt. B. beweert bijv. dat Mc. 2:5–10 kennelijk ontstaan is, omdat de gemeente *haar* recht van zondevergeving op Jezus wilde terugvoeren (G.S.T. [2]1931, S. 13), dat zij door middel van het verhaal over het arenplukken, Mc. 2:23–28, aan Jezus de rechtvaardiging van haar sabbatspractijk in de mond legt (ib., S. 14), dat Mc. 7:1–8 evenzeer is „eine künstlich stilisierte Bildung, die aus der Gemeinde stammt" (ib., S. 16), dat al dergelijk verhalen dadelijk verraden, dat zij door de gemeente gevormd zijn, omdat daarin telkens de houding van de leerlingen verdedigd wordt. De leerlingen zijn de aangevallenen, d.w.z. de gemeente is het en deze verdedigt zich met een beroep op haar meester, door Hem zelf zulke woorden als haar in haar situatie pasten, in de mond te leggen (ib., S. 50). Het is m.i. duidelijk, dat dit hypothesen zijn, die uit de stof zelf nergens vanzelfsprekend opkomen. Er is niets, dat het op zichzelf aannemelijk maakt, om de „Sitz im Leben" in de gemeente te zoeken en niet in Jezus zelf. De scheppende kracht van de gemeente wordt wel heel vlot aangenomen ook daar waar de teksten zelf volstrekt niet in die richting wijzen. Is het bovendien nu eigenlijk wel zo gemakkelijk te begrijpen, op welke wijze een gemeente, niet een enkeling maar een gemeente, dergelijke verhalen vormt, hoe zij hier een creatio ex nihilo tot stand heeft gebracht? Is het aannemelijk, dat men hier zoveel originaliteit vanzelfsprekend toekent aan de gemeente en zo weinig aan Jezus zelf en op grond daarvan een verdeling van de originaliteit bepleit, die dwars ingaat tegen wat in de evangeliën zelf gezegd wordt? Daarom behoeft verzet tegen dergelijke constructies van B. volstrekt niet te betekenen, dat men zich practisch van elke critische arbeid in details afmaakt, maar kan het ook hieruit voortkomen, dat men ze, wetenschappelijk, critisch de stof bestuderende, op zijn minst niet bijzonder waarschijnlijk vindt, dat men instemt met dat oordeel van Taylor over B. als schrijver van de G.S.T.: The real charge against him is that he is kinder to the possibilities than to the probabilities of things (V. Taylor, The Formation of the Gospel Tradition, 1945, p. 15).

Ook in het hoofdstuk over de theologie van het evangelie naar Johannes en van de brieven van Johannes blijkt telkens, hoe sterk het beeld beheerst wordt door allerlei bewerkingen, die B. deze geschriften eerst heeft doen ondergaan. Het was natuurlijk uit zijn grote commentaar op het vierde evangelie in de serie van Meyer reeds bekend, met hoeveel vrijmoedigheid B. soms de volgorde der capita omzet en met hoeveel verzekerdheid hij bepaalde, soms juist voor de theologie van Johannes zeer belangrijke gedeelten toeschrijft aan de arbeid van een kerkelijke redactor. Een enkele maal kan men voor zulke theorieën inderdaad steun vinden in de tekstgeschiedenis. Dat bijv. de pericoop over de overspelige vrouw soms ook op andere plaatsen in de evangeliën dan aan het einde van Joh. 7 is ingevoegd, bewijst wel, dat de plaatsing in het vierde evangelie niet oorspronkelijk behoeft te wezen. Maar wanneer zulke aanwijzingen in de tekst zelf ontbreken, is de basis voor allerlei hypotheses aangaande omzetting van hoofdstukken en aangaande interpolaties meestal zeer wankel, en is men steeds in gevaar zich door eigen voorkeur en subjectieve smaak te laten leiden. In dit opzicht staat het grote werk van Dodd over het vierde evangelie, dat ongeveer tegelijk met het laatste deel van B.'s Theologie is verschenen, lijnrecht tegenover B.'s behandeling van dit evangelie. Het is in vele hoofdstukken een doorlopende afwijzing van B., des te merkwaardiger, omdat Dodd ergens in een noot constateert: „Bultmann's massive commentary on the Fourth Gospel did not come to my hand as a whole until this book was complete (C. H. Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel, 1953, p. 121 noot 2). Men kan zich nauwelijks voorstellen, dat Dodd hardnekkig moeite gedaan heeft om de commentaar van B. in handen te krijgen, als men weet, dat deze reeds in eerste druk in 1941 verschenen is, zelfs als men opmerkt dat de eerste voorrede van Dodd's boek dateert van 4 Januari 1950. Nu moet men wel veronderstellen dat Dodd, zonder dat hij het zelf kon weten, telkens met B. gepolemiseerd heeft.

Dodd wil m.i. terecht niets weten van omzetting van hoofdstukken en interpolatietheorieën, voordat men ernstig gepoogd heeft de zin van de tekst zoals hij voor ons ligt te begrijpen. Van die pogingen tot herordening van de hoofdstukken zegt Dodd, correct maar niet onduidelijk: I have examined several of these arrangements, and cannot suffuciently admire the patience and endless ingenuity which have gone to their making (Dodd, a.w., p. 289). En er ligt, meen ik, een gezonde regel voor het wetenschappelijk onderzoek van

het vierde evangelie in zijn woorden: I conceive it to be the duty of an interpreter at least to see what can be done with the document as it has come down to us before attempting to improve upon it (Dodd, a.w., p. 290).

Ook tegenover de veronderstelling, dat het Mandaeïsme grote invloed op het vierde evangelie heeft gehad, staat Dodd, m.i. terecht, veel gereserveerder dan B. (Dodd, a.w., p. 115–130). Deze heeft op dit punt zijn positie reeds moeten verdedigen tegen de onderzoekingen van de Zweedse theoloog C. Percy, Untersuchungen über den Ursprung des johanneischen Theologie. Zugleich im Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Gnostizismus, 1939. Percy neemt daarin omgekeerd beïnvloeding van de gnostische verlossingsleer door het Christendom aan. De mogelijkheid ook van zulk een hypothese herinnert ons eraan, dat de datering van de Mandese geschriften, en vooral van de wezenlijke inhoud, waarmee men dan het vierde evangelie vergelijkt, volstrekt niet vaststaat. Ook Dodd wijst nog eens met nadruk op dit zwakke punt: de samenstelling van de Mandese canon kan nauwelijks voor 700 n. C. geschied zijn, de vroegste zinspelingen op het bestaan van de Mandese secte in de literatuur dateren van 792 n. C. Dat behoeft natuurlijk niet uit te sluiten, dat de Mandese leer van de Verlosser in wezen veel ouder is. Maar elke reconstructie van een oorspronkelijke tekst van deze geschriften, die men dan met het vierde evangelie zou kunnen vergelijken, moet wel blijven berusten op pure speculatie. En voor de bewering, dat Johannes van de Mandese mythe afhankelijk is, zal men niet anders dan een historisch zeer wankele basis kunnen leggen (cf. Dodd, a.w. p.115,121 ff.). Toch is dit nog steeds een van B.'s uitgangspunten bij de beschrijving van de theologie van het vierde evangelie (Theologie, S. 359, cf. S. 166).

Welhaast onbegrijpelijk is het, hoe B. kan menen, dat Johannes de dood van Jezus niet als het zoenoffer voor de zonden heeft beschouwd (Theol., S. 400 f.). Dit is zelfs na zijn commentaar op het vierde evangelie een verrassing. Wel wisten wij daaruit reeds, wat hij in de Theologie nog eens herhaalt, dat B. de zinspelingen bij Johannes op avondmaal en doop voor de invoegingen van een latere kerkelijke redactor houdt. Daaronder vallen, wat het avondmaal betreft, Joh. 6:51*b*–58 (R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, [11]1950, S. 161 f., 174 ff.), wat beide sacramenten betreft Joh.19:34*b* (ib., S. 525), wat de doop alleen aangaat, in Joh. 3:5 de woorden ὕδατος καί (ib., S. 98). Tekstcritisch gezien is alleen voor het laatste

een, zij het zeer smalle, basis gegeven, en de conjectuur van de weglating is dan ook reeds gemaakt door H. H. Wendt (Die Lehre Jesu, 1886, S.261). Maar het ontbreken van deze woorden in één handschrift van de Vulgaat geeft natuurlijk op zichzelf niet de minste grond om deze woorden als niet-oorspronkelijk te schrappen. Het toekennen van deze verzen en woorden aan de werkzaamheid van een kerkelijke redactor betekent, dat volgens B. in het oorspronkelijke evangelie geen enkele toespeling op de sacramenten te vinden is. Hij herhaalt dit in de Theologie, waardoor dus elke sacramentele trek bij Johannes verdwijnt (cf. Theol., S.356, 401, 406 over Joh.6:51*b*–58; S. 401 over Joh.19:34*b*; S.405 over Joh.3:5). Het is niet zo onbegrijpelijk, dat hij na deze eliminering van de zinspeling op het Avondmaal in Joh.6:51*b*–58 en Joh.19:34*b* in de Theologie nu ook nog verder gegaan is dan in zijn commentaar en betoogt, dat Johannes Jezus' dood niet als zoenoffer voor de zonden gezien heeft. Het ligt voor de hand, dat hij in dit verband Joh.1:29 moet bespreken. In zijn commentaar schrijft B. nog over het lam Gods, dat de zonden der wereld wegneemt: Wie sonst in der urchristlichen Tradition ist dabei zweifellos an die sündentilgende Kraft des Todes Jesu gedacht, das Lamm also als Opferlamm verstanden (Das Ev. des Joh. [11] 1950, S.66), al laat hij ook dan reeds volgen, dat Johannes slechts zelden Jezus' dood onder het gezichtspunt van het offer ziet, en in ieder geval de gave der zondenvergeving niet speciaal met Jezus' dood verbindt, maar ze verstaat als de uitwerking van zijn woord (ib., S.67). In de Theologie meent B., dat men weliswaar bij het beeld van het lam aan het offer te denken heeft, maar dat behoeft volstrekt niet te betekenen, dat de evangelist dit offer alleen in de dood en niet in het gehele werk van Jezus gezien heeft. En als 1 Joh.1:7, 9; 2:2; 4:10 lijnrecht tegen deze interpretatie ingaan verklaart B., dat al deze verzen onder de verdenking liggen redactionele glossen te zijn (Theol., S.400 f.). Uit zulke operaties spreekt toch wel zulk een volslagen willekeur, dat men een dergelijke argumentatie nauwelijks meer serieus kan nemen. En het is in een theologie van het N.T. niet te aanvaarden, dat op zo wankele gronden zulk een beslissing valt over een voor de theologie van Johannes zo belangrijk punt.

B. heeft trouwens door al zijn werken heen met niet steviger fundamenten een constructie van de eschatologie van Johannes gebouwd. Het is bekend, dat hij vanaf den beginne betoogd heeft, dat Johannes radicaal heeft afgerekend met wat hij noemt de oude

dramatische eschatologie (Men vindt deze term reeds in zijn opstel over Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums in „Zwischen den Zeiten" VI, 1928, S. 4–22, opgenomen in de bundel „Glauben und Verstehen" 1933, S. 134–152; deze uitdrukking aldaar S. 135). De eschatologie van het vierde evangelie spreekt niet meer in het begrippenapparaat van het Joodse aeonendualisme, maar in het gnostische van licht en duisternis, waarheid en leugen, boven en beneden. Bij Johannes zijn gericht en opstanding geheel heden geworden. Hij beschrijft de verlossing radicaal als een gebeurtenis in het heden (Das Urchristentum im Rahmen des antiken Religionen, 1949, S. 198, 222). Zo betoogt B. ook in de Theologie nog eens, dat pas Johannes de gedachte van „das eschatologische Geschehen als ein schon in der Gegenwart sich vollziehendes" radicaal doorvoert (Theol., S. 356, cf. 404 f., 421 ff.). B. kan dit slechts volhouden, door alles, wat er in het evangelie of in de brieven van Johannes gezegd wordt over het opwekken ten jongsten dage of over de komende opstanding der doden tot invoegingen van de kerkelijke redactor te verklaren. Onder dat oordeelt valt dus het ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ van 6:39, 40, 44, 54; 12:48, de aankondiging van het oordeel en de opstanding der doden in Joh. 5:28 v., en de zinspeling op de komende openbaring van Jezus' heerlijkheid in 1 Joh. 2:28; 3:2 (Glauben und Verstehen, 1933, S. 135; Das Evangelium des Johannes, [11] 1950, S. 196 f.; Theologie, 1953, S. 385, 432).

Het moet toch op zijn minst merkwaardig heten, dat in de tekstgeschiedenis van het evangelie of van de brieven geen enkel spoor is achtergebleven van de werkzaamheid van zulk een kerkelijke redactor. En dat moet des te zwaarder wegen, nu de afstand in tijd tussen het schrijven van het evangelie en de oudste teksten van het evangelie, die ons bekend zijn, in de loop der jaren kleiner geworden is. Dan blijft er toch ook minder speelruimte over voor de werkzaamheden van een kerkelijke redactor. En deze heer moet wel zeer radicaal alle exemplaren van het oorspronkelijke evangelie, waarin die door B. geschrapte teksten en woorden nog ontbraken, uitgeroeid hebben, als geen van de overschrijvers, waarop onze oudste teksten van handschriften en papyri teruggaan, blijkbaar zulk een evangelie of brief van Johannes onder ogen heeft gehad.

Als B. ondanks deze onwaarschijnlijkheden door middel van zulke tekstoperaties de sporen van „de oude dramatische eschatologie" uit het vierde evangelie verwijdert, heb ik vaak de indruk, dat het eigenlijke motief daarvoor bij B. dieper ligt, nl. dat zijn wens om het

N.T. te ontmythologiseren reeds meespreekt in zijn ogenschijnlijk puur wetenschappelijke bewerking van het evangelie, m.a.w. dat bij hem reeds in zijn beschrijving van de theologie van sommige geschriften van het N.T. zijn ,,individual preferences, preconceptions and even prejudices'' (Dodd, a.w., p. 290) een hartig woordje hebben meegesproken. Dat B. een uitgesproken voorkeur heeft voor die radicale ,,Vergegenwärtigung'' van de eschatologie, die na die tekstveranderingen in de Johanneïsche geschriften overblijft, ligt voor de hand. Hij zegt dat soms zelf waarlijk duidelijk genoeg. ,,Das Verständnis der christlichen Existenz als eines Lebens, das Gott als den ständig Kommenden und damit die eigene Erfüllung als ständig bevorstehende weisz, ist freilich im Neuen Testament nicht in jeder Hinsicht explizit geworden. Seine Entfaltung ist vielmehr dadurch von vornherein gehemmt worden, dasz aus der jüdischen Tradition die Erwartung des Weltendes und der Heraufführung eines definitiven Heilszustandes durch eine kosmische Katastrophe mitgeschleppt wurde, wovon sich nur der Verfasser des Johannesevangeliums frei gemacht hat'' (Das Urchr. im Rahmen des ant. Rel. 1949, S. 207 f.). ,,Während Paulus daneben noch das alte apokalyptische Hoffnungsbild von der Parusie Christi, der Toterauferstehung und dem groszen Gericht festhält, beschreibt Johannes die Erlösung radikal als gegenwärtigen Vorgang'' (ib., S. 222). Zulk een waardering van het vierde evangelie doet bijna denken aan het bekende oordeel van Fichte over het vierde evangelie, die overtuigd is, dat zijn eigen filosofie niet zo nieuw is als men misschien denkt, omdat zij immers overeenstemt met ,,die Lehre des Christentums, wie dies in seiner echtesten und reinsten Urkunde, in dem Evangelium Johannes, noch bis diesen Augenblick vor unsern Augen liegt'' en daarom kort daarop laat volgen: ,,nur mit Johannes kann der Philosoph zusammenkommen'' (J. G. Fichte, Die Anweisung zum seligen Leben. Für die deutsche Bibliothek herausgegeben von Heinrich Scholz 1912, S. 87, 88). Johannes heeft zich vrijgemaakt van die oude eschatologie, waarin Paulus ten dele nog is blijven steken. In dit oordeel spreekt duidelijk de voorkeur van B. Heeft B. nu niet, onbewust, daarom bovenal die teksten, die spreken van ,,de oude, dramatische eschatologie'', geschrapt, opdat Johannes des te dichter tot het geontmythologiseerde kerygma zou naderen, dat B. zelf gaarne verkondigt? Heeft zijn begeerte, om Johannes een deel van zijn eigen geliefde meningen in de mond te leggen, hem hier bij zijn wetenschappelijk werk geen parten gespeeld?

Men wordt onwillekeurig nog sterker in de richting van zulke gedachten gedreven, als men ook bij de beschrijving van het kerygma van Paulus soms duidelijk meent te kunnen opmerken, dat B. deze niet vrij heeft weten te houden van zijn eigen voorliefde voor een geontmythologiseerd kerygma en voor een bepaalde existentie-filosofie, en Paulus daardoor meer naar zichzelf toe heeft getrokken, dan op grond van diens brieven in een weergave, die historisch beschrijvend wil zijn, wetenschappelijk verantwoord is.

Met die voorliefde hangt het waarschijnlijk samen, dat hij de theologie van Paulus geheel anthropocentrisch beschreven heeft, als een verandering in het menselijke „Selbstverständnis". Zo valt dan ook B.'s beschrijving van de theologie van Paulus in twee hoofddelen uiteen. In het eerste wordt de mens vóór de openbaring der πίστις beschreven, in het tweede de mens onder de πίστις. Uit de opmerkingen vooraf bij het deel over Paulus blijkt, dat B. bewust voor deze indeling heeft gekozen. Hij wijst erop, dat de theologie van Paulus geen speculatief systeem is. Dat is natuurlijk juist, maar daaruit volgt niet dat wat B. er onmiddellijk mee verbindt, dat iedere uitspraak bij Paulus over God en Christus tegelijk een uitspraak over de mens is en zeker niet de stelling van B.: Sachgemäsz wird deshalb die paulinische Theologie am besten entwickelt, wenn sie als die Lehre vom Menschen dagestellt wird (Theologie, S. 187 f.). Als men de theologie van Paulus beschrijft, dient men er zich inderdaad rekenschap van te geven, dat men bijna steeds bezig is allerlei uitspraken systematisch te ordenen, die bij Paulus uiteen liggen in brieven, geschreven naar bepaalde gemeenten in zeer concrete situaties. Dus men moet, als men zijn theologie aan de hand van die brieven wil beschrijven, altijd op een of andere wijze een zekere ordening aanbrengen. Dan dient men er zich ook onvermijdelijk rekenschap van te geven, hoe men bij die ordening het best recht doet aan Paulus. Dat betekent toch allereerst, dat dan ook in de beschrijving van zijn theologie in het centrum komt te staan wat voor Paulus primair was. Dat is m.i. niet het vroeger en nu van het menselijke Selbstverständnis, maar het vroeger en nu van de heilsgeschiedenis in Christus. Natuurlijk gaat het bij hem ook om de betrekking van die heilsgeschiedenis op de situatie van de mens, maar de aandacht staat vanaf de aanvang verkeerd gericht, als men van de anthropologie uitgaat. En als men de nadruk wil leggen daar, waar hij voor Paulus ligt, dient de anthropologie beschreven te worden in het licht van de theologie en de Christologie en niet omgekeerd.

Tot welke gewrongen onderverdelingen B. wel moet komen vanuit zijn hoofdindeling, komt aan de dag, wanneer hij de dood en de opstanding van Christus behandelt onder de χάρις van de mens onder de πίστις en de opstanding der doden in datzelfde tweede hoofddeel onder de ἐλευθερία en wel onder de vrijheid van de dood. Onder dat laatste hoofd moeten dus bijv. ondergebracht worden die beschrijvingen van het einde, van het oordeel, van de wederkomst, van de opstanding der doden, gelijk Paulus ze geeft in 1 Cor. 15:23–28 en 1 Thess. 4:13–18. Men kan echter aan het gewicht, dat deze verwachtingen voor Paulus hadden, onmogelijk recht doen, wanneer men ze aldus perst in een anthropocentrisch schema. En B. moet er welhaast onvermijdelijk toe komen om uitspraken over de eschatologie, die m.i. voor Paulus zelf zeer belangrijk waren, te bagatelliseren. Als hij zegt „Die Einzelheiten im Bilde des dramatischen kosmischen Vorgangs haben keine theologische Bedeutung" (Theol., S. 342), dan mag dat voor hemzelf gelden, voor Paulus geldt dat zeker niet. Bij Paulus zijn deze zeer concrete verwachtingen niet een rest van Joods-oerchristelijke traditie, die hij eigenlijk reeds innerlijk overwonnen had, doch zo'n weinig gedachteloos nog steeds meesleept, gelijk B. suggereert, maar vormen zij de uitdrukking van zijn geloof in de heerlijke voleinding van de heilsgeschiedenis, die van wat nu reeds in Christus geschied is, onmogelijk losgemaakt kan worden. En als men die enkele zinnen leest, die B. aan deze dingen wijdt in een anthropologisch slothoofdstuk, kan men zich weer niet onttrekken aan de indruk, dat B. niet recht kan verdragen, dat verwachtingen, die voor hemzelf niet belangrijk zijn, omdat hij ze voor de moderne mens volkomen onhoudbaar acht, nu werkelijk voor Paulus wel belangrijk waren en dat hij daarom eigen interpretatie vermengt met zijn beschrijving van Paulus' theologie.

Het duidelijkst komt m.i. deze vermenging aan het licht in B.'s beschrijving van de opstanding in Paulus' theologie. Men leze bijv. de volgende stellingen van B. in de paragraaf over „Tod und Auferstehung Christi als Heilsgeschehen": das Heilsgeschehen (ist) nirgends anders als im verkündigenden, im anredenden, fordernden und verheiszenden Wort präsent (Theol., S. 297); die Wahrheit der Auferstehung Christi kann nicht vor dem Glauben, der den Auferstandenen als den Herrn anerkennt, eingesehen werden. Die Tatsache der Auferstehung kann – trotz 1. Kr. 15, 3–8 – nicht als ein objektiv feststellbares Faktum, auf das hin man glauben kann, erwiesen oder einleuchtend gemacht werden. Aber sie kann – und sie

kann nur so – geglaubt werden, sofern sie bzw. der Auferstandene im verkündigten Worte gegenwärtig ist (Theol., S. 300 f.). Het is ons vanuit B.'s eigen interpretatie van de opstanding vertrouwd genoeg, dat de opstanding, dat de opgestane voor ons alleen in het kerygma tegenwoordig is. Maar het is even duidelijk, dat men in zulke zinnen niet mag beschrijven de plaats en de betekenis van de opstanding van Christus in het kader van Paulus' theologie. Bij Paulus immers is de opstanding stellig niet alleen tegenwoordig in het woord der verkondiging; Paulus is er wel degelijk alles aan gelegen, om op grond van de verklaringen van een rij van getuigen, van wie velen, als hij 1 Cor. schrijft, nog in leven zijn (1 Cor. 15:6), aan te tonen, dat de opgestane Heer werkelijk is verschenen en de opstanding dus werkelijk heeft plaats gehad. Het is geen wonder, dat B. met zijn voorkeur voor een bepaalde interpretatie van de opstanding herhaalde malen de betekenis van 1 Cor. 15:3–8 poogt te verkleinen, gelijk in het ,,trotz 1. Kr. 15, 3–8" in het bovengenoemde citaat, en tracht aan te tonen, dat hier slechts van een tijdelijke, van inconsequentie getuigende afdwaling van zijn wezenlijk reeds verder gevorderde inzicht sprake is (Theol., S. 290, 473). Het wil mij voorkomen, dat deze neiging tot verdringing van 1 Cor. 15:3–8 eruit voortkomt, dat B. zijn eigen wens om het kerygma van Paulus te ontmythologiseren niet scherp gescheiden heeft weten te houden van zijn beschrijving van dit deel van Paulus' verkondiging, dat hij Paulus niet heeft kunnen laten uitspreken, maar hem met zijn interpretatie in de rede gevallen is en die nu reeds aan Paulus zelf wil opdringen.

Deze vermenging van zakelijke exegese en eigen interpretatie bij Johannes en Paulus is ook daarom m.i. van zo grote betekenis, omdat deze beide in de beschrijving van de theologie van het N.T. door B. de centrale plaats innemen en bijv. in het derde deel, waar ,,die Entwicklung zur alten Kirche" ter sprake komt, telkens ook als norm gebruikt worden, waarnaar de meerdere of mindere ontaarding van de latere geschriften gemeten wordt. De vraag wordt dus bijv. telkens gesteld, of de diepte van de gedachten van Paulus nog bereikt wordt (Theol., S. 497). Maar wanneer aan 2 Clem. verweten wordt, dat het ,,,,zwischen" der christlichen Existenz" bij hem ,,keine sachliche, sondern nur eine chronologische Bestimmung" is (S. 513) of aan de Openbaring van Johannes: ,,der eigentliche Zwischen-Charakter des christlichen Seins ist nicht erfaszt worden" (S. 518), wanneer zo telkens de ,,slechts" chronologische zin van de

„tussentijd" tegenover de zakelijke gesteld wordt en daarnaar de ganse ontwikkeling van de leer gemeten wordt, waarbij dan verondersteld wordt, dat Johannes van die eerste geheel los gekomen was, Paulus zich er nog niet geheel, maar toch wel in belangrijke mate van had kunnen bevrijden (S. 541 f.), dan blijkt m.i. duidelijk, dat in werkelijkheid de Paulus en Johannes naar het model van B. als maatstaf gebruikt worden.

Zo is mijn ernstigste bezwaar tegen deze Theologie van B. dat hij m.i. te veel van eigen geliefde denkbeelden in de beschrijving van de gegevens van het N.T. heeft ingelegd. Een Amerikaans Nieuwtestamenticus, Clarence T. Craig, heeft eens naar aanleiding van de verschijning van het eerste deel van B.'s Theologie in Engelse vertaling geschreven: This is not a manual for introductory students, but mature minds will find the volume a stimulating guide to the exploration of New Testament thought (The Christian Century, April 2, 1952, p. 399). Of rijpheid van geest noodzakelijkerwijs aan beginnende studenten ontbreekt en vanzelfsprekend met de jaren komt, waag ik niet te beslissen. Maar de bedoeling van dit oordeel is duidelijk en men zou ze misschien ook zo kunnen weergeven: aan iemand, die nog vrijwel niets van het N.T. weet en toch gaarne met de grondgedachten van het N.T. op de hoogte zou willen komen, maar ook niets anders dan dat wenst, zou men de lectuur van de Theologie van B. niet in de eerste plaats aanraden. Voor wie echter daarmee reeds meer of minder grondig op de hoogte is, zal de bestudering van B.'s Theologie zeer stimulerend kunnen zijn en zal juist de confrontatie met B.'s uiteenzettingen aanleiding kunnen zijn tot het critisch bekijken niet slechts van Bultmann's beschrijvingen, maar ook van de meer of minder vaststaande resultaten van eigen bestudering van het N.T. Dit zeer belangrijke boek van B., dat met zo grote kennis van zaken, met zulk een brede beheersing van de stof geschreven is, dwingt in elk geval tot wetenschappelijke zelfbezinning en daarom tot een opnieuw aandachtig doordenken van de inhoud van het N.T. en de oudste geschriften buiten het N.T., dat verhelderend kan werken.

UIT DE KINDERKAMER DER PASTORALE PSYCHOLOGIE[1])

DOOR

H. FABER

Wassenaar

Toen in en na de oorlog een golf van vernieuwing door ons vaderlandse kerkelijke leven ging, openbaarde zich begrijpelijkerwijze een sterke aandrang om in het kerkelijke werk en in de vorming van de a.s. predikanten meer plaats in te ruimen aan wat men in Amerika noemt de „social sciences", de psychologie en de sociologie. Reeds voor de oorlog was er meer dan eens op gewezen, dat de Nederlandse predikant zo dikwijls met twee linkerhanden in het leven staat, omdat hij van de meest elementaire dingen van het maatschappelijk en persoonlijk leven geen notie heeft. Nu, na de oorlog, toen het werk onder buitenkerkelijken en het apostolaat de leuzen van de dag werden, kregen mensen die zo spraken hun kans.

Ik herinner kort aan enkele feiten. De Academie „Kerk en Wereld" werd opgericht en aan Banning, vroeger een van de lelijke eendjes in de vijver van ons kerkelijk leven, werd een groot stuk van de leiding ervan in handen gelegd. De N.H. Kerk richtte een sociologisch instituut op en betrok allerlei vooraanstaande sociologen in deze instelling, die reeds met een aantal belangwekkende publicaties voor het voetlicht getreden is. De theologische faculteiten bleven niet achter. Banning kreeg een nieuwe leerstoel in „kerkelijke sociologie" in Leiden. Daarnaast werd ook de psychologie niet vergeten. De leerlingen van „Kerk en Wereld" en van het Seminarie worden er vrij uitvoerig in onderwezen, vanwege de N.H. Kerk werd een leerling van prof. Rümke aangezocht aan verschillende faculteiten lessen in pastorale psychologie te geven. Zelfs heeft de Utrechtse theologische faculteit voor deze een leerstoel ingeruimd, zodat wij nu naast een hoogleraar in de kerkelijke sociologie in Leiden er een in de pastorale psychologie in Utrecht hebben mogen begroeten, Prof. Dr J. H. van den Berg. Dit alles gaat gepaard met een nog geregeld groeiend aantal boeken, die hun best doen de a.s. predikant en in het algemeen de werkers op kerkelijk terrein voor te lichten over de pastorale psychologie en haar problemen.

Het is voor de problemen van deze jonge pastorale psychologie,

[1]) Referaat, gehouden op de 87ste Vergadering van Moderne Theologen, 1953.

dat wij vanmorgen uw aandacht willen vragen. Het heeft een bijzondere aanleiding, dat wij dit doen. Prof. van den Berg heeft op 31 Maart van het vorig jaar zijn ambt als bijzonder hoogleraar in de pastorale psychologie en psychopathologie aanvaard met een rede over „Psychologie en theologische Anthropologie". Op de denkbeelden door hem in deze rede ontwikkeld is van psychologische zijde door Prof. Dr H. C. J. Duijker en van wijsgerige zijde door Prof. Dr H. J. Pos vrij scherp gereageerd en dit heeft het Moderamen aanleiding gegeven voor de problemen van de pastorale psychologie en vooral voor de punten in deze discussie naar voren gebracht vanmorgen uw aandacht te vragen.

Ik wil graag een paar inleidende opmerkingen vooraf maken. Ik ga ervan uit, dat wij allen overtuigd zijn van de waarde van een gedegen studie der pastorale psychologie. Prof. Duijker schrijft in zijn artikel „De Psychologie in het Geding" in het Nederlands Tijdschrift voor de Psychologie en hare Grensgebieden (Aflevering vijf, 1952), dat men in psychologische kringen verheugd was over de erkenning van de betekenis der psychologie voor de pastorale practijk, die uit de vestiging van de leerstoel van Prof. van den Berg sprak. Hetzelfde geldt van de kringen der theologen. Wij begroeten de psychologie als een belangrijke hulpwetenschap. Het zwaartepunt zal in de theologie moeten blijven liggen op de dogmatische en wijsgerige bezinning, gesteund door critisch-historisch onderzoek. Maar én voor de kennis van het godsdienstig leven én voor de practijk van het pastorale werk verwachten wij veel van de bijstand van de zijde van de psychologie. Deze vormt voor ons met de sociologie een van de bruggen, waardoor de theologie en de pastorale practijk misschien uit een onnodig en onvruchtbaar isolement kunnen worden verlost.

Het is merkwaardig, dat van ons uit de contacten met de sociologie zo veel gemakkelijker tot stand komen dan met de psychologie. Sociologen en theologen hebben elkaar zonder veel moeite gevonden in een gemeenschappelijke arbeid aan het probleem van de onkerkelijkheid in een veranderende maatschappij. Practisch alle Nederlandse sociologen reageren positief op verzoeken, die van de kant van de theologen komen.

Men kan echter niet zeggen, dat psychologen en theologen elkaar reeds ergens hebben gevonden in een gemeenschappelijk stuk werk, hoewel de aanrakingspunten tussen elkaars arbeid vele en belangrijke zijn. Integendeel: wie niet ziet, dat er aan de zijde van de psy-

chologen vele weerstanden zijn tegen de kerk en haar ambtsdragers, moet wel een vreemdeling zijn in ons vaderlandse Jeruzalem. Ik persoonlijk heb van de leerstoel voor pastorale psychologie veel verwacht voor de opbouw van een weloverwogen contact met de wereld der psychologen, vooral nu deze door een psychiater bezet werd. Ik betreur het daarom bijzonder, dat de kans, die met deze leerstoel geboden werd, blijkens de reacties van gezaghebbende kant schijnt te worden gemist. Een van de vragen, die wij ons hier vanmorgen moeten stellen, is, of de kloof, die zich hier geopenbaard heeft, terecht bestaat en op wat voor wijze de impasse, die hier dreigt te ontstaan, kan worden overwonnen.

Reeds een oppervlakkige lectuur van de rede van Prof. van den Berg kan ons leren, dat het bij deze kloof om belangrijke problemen gaat. Hij valt twee grootmeesters, die in het jongste verleden der psychologie met ere worden genoemd, Pawlow en Freud, met ongemene heftigheid aan en poneert daartegenover, dat een nieuwe psychologie, tot wier tolk hij zich maakt, het zich tot een taak stelt aan het werkelijke mens-zijn van de mens recht te doen op een manier, waartoe de door hem gewraakte psychologie nooit in staat is geweest. Zijn stelling is, dat de grondgedachten van deze psychologie een verheugende overeenkomst vertonen, met wat de laatste ontwikkeling van de theologie ons te zien geeft, en dat de toestand van het ogenblik gekenmerkt kan worden met de uitspraak, dat psychologie en theologische anthropologie na veel omzwervingen en bedenkelijke uitspattingen terugkeren als twee verloren dochters in het huis van oorsprong, te weten het Evangelie.

De professoren Pos en Duijker reageren in hun artikelen met even grote heftigheid op de pretenties van dit werkprogramma. Prof. Pos behandelt hierbij voornamelijk twee punten: in de eerste plaats de vraag, in hoeverre de wetenschappelijke bezwaren, door Van den Berg tegen Pawlow en Freud geuit, inderdaad houdbaar zijn, en in de tweede plaats de tendentie van deze rede in de richting van het Christendom. Prof. Duijker beperkt zich als verdediger der door Van den Berg aangevallen psychologie tot het critisch afweren van de z.i. door een blijkbaar niet tot oordelen bevoegde gedane uitspraken.

Zo gezien lijkt de kloof onoverbrugbaar. Ik maak mij inderdaad dan ook over de ernst van de situatie, die wij hier voor ons zien, geen illusies. Toch geloof ik, dat wij de dingen, waarom het gaat, tot principiële gezichtspunten kunnen terugbrengen en zo de tegenstelling tussen de verschillende standpunten wetenschappelijk duidelijk kun-

nen maken om zodoende aan beide kanten van de kloof punten aan te wijzen, waar wij rustpunten voor een smal bruggetje over de kloof hopen te vinden.

Er staan in de betogen van de beide Amsterdamse hoogleraren enkele uitspraken, die mij de indruk geven, dat zij gezien hebben, dat er in de rede van Van den Berg principiële problemen in het geding zijn. Pos zegt in zijn artikel, dat de uitspraak van Gabriël Marcel, dat een mens altijd in situatie is, niet kan worden betwijfeld, maar wel de existentieel-ethische interpretatie, die Van den Berg in aansluiting aan Marcel en Merleau-Ponty ervan geeft en die hem in strijd lijkt met zuivere phaenomenologische descriptie. Onthoudt u even, dat Prof. Pos hier aan zijn jonge collega verwijt aan de phaenomenologische methode niet trouw geweest te zijn. Hier ligt m.i. namelijk het punt, waar wij vooral op moeten letten. Duijker zegt aan het slot van zijn artikel, dat zijn critiek zich heeft gericht tegen de wijze, waarop Van den Berg de psychologie aanvalt, doch niet tegen de existentiële psychologie, noch minder tegen de phaenomenologische methode. Ik neem aan, zegt hij, dat er vraagstukken zijn, waartoe de existentiële richting in de psychologie in eerste aanleg een nieuwe toegang opent.

Ik wil u bij voorbaat zeggen, dat m.i. hier het punt ligt, waar de schoen werkelijk wringt en dat Prof. van den Berg in wezen niets anders wil doen dan de phaenomenologie vruchtbaar maken voor de psychologie, waarbij hij echter m.i. over het hoofd ziet, dat phaenomenologie en psychologie twee principieel verschillende takken van wetenschap zijn. De phaenomenologie is een wijsgerige methode en de psychologie is een empirische discipline. Wie beide zonder strenge methodische bezinning door elkaar gaat mengen, komt onvoorzien in de meest onoverzichtelijke en onontwarbare moeilijkheden. Hierbij aansluitend moeten wij dan zeggen, dat de theologie natuurlijk van een wijsgerige anthropologie, want dit is zijn psychologie in wezen, veel kan leren, doch dat voor een oplossing van de vraagstukken, die er in het grensgebied tussen de theologie en de psychologie liggen, hiermede niets is gewonnen.

Mijn taak moet thans zijn deze stelling voor u aannemelijk te maken. Ik kan daartoe het beste uitgaan van het werk van Prof. van den Berg zelf. Zijn publicaties bewegen zich zo goed als alle om het probleem van de toepassing van de phaenomenologische methode op psychologische vraagstukken.

Wat betekent dit: de phaenomenologische methode?

De phaenomenologische methode, zoals Van den Berg deze bedoelt, is de door Edmund Husserl in een gehele serie van studies verdedigde wijze om naast de bestaande empirische wetenschappen een wetenschap van de „wezens" – men vergeve mij het woord – op te bouwen. Zij is door Martin Heidegger in zijn beroemde werk „Sein und Zeit" toegepast en toen diens boek in Frankrijk bekend werd door een gehele school van Franse existentialisten, Sartre, Merleau Ponty en ook Gusdorf – om maar de meest voor ons in het oog vallende te noemen – op het terrein van de mensenkennis in practijk gebracht.

Phaenomenologie betekent dus hier iets anders dan het woord b.v. in het raam van de theologische faculteit betekent – in zijn boek „Op Zoek naar het Geheim van de Godsdienst" wijst Prof. Bleeker daar ook uitdrukkelijk op – en zelfs iets anders dan het in het bekende boek van Karl Jaspers „Allgemeine Psychopathologie" wil zeggen.

In zijn dissertatie van 1946, toen de Franse litteratuur nog niet zo bekend was, over „De Betekenis van de phaenomenologische of existentiële Anthropologie in de Psychiatrie", wijst Van den Berg uitdrukkelijk op de lijn Husserl-Heidegger, die hij in navolging van zijn vakgenoot Binswanger naar de psychiatrie wil doortrekken. Het is begrijpelijk, dat hij dit probeert. Men ontkomt in de psychologie niet aan het gevoel, dat men het in de loop der jaren door waarnemingen verzamelde materiaal beter zou kunnen ordenen, wanneer men een meer uitgewerkte anthropologie had, waarin alle waargenomen verschijnselen een passende plaats zouden kunnen krijgen. Helaas is men in de psychologie ondanks vele pogingen nog niet in het opstellen van een allen bevredigende anthropologie geslaagd. Misschien nijpt de noodzaak hiertoe zelfs nog meer in de psychiatrie, waar men met een aantal pathologische verschijnselen zit, die men eenvoudigweg niet plaatsen kan. Elke nieuwe richting op het terrein van de anthropologie wordt daar dan ook direct met enthousiasme onderzocht met het oog op de vraag, of zij misschien meer licht kan werpen op deze pathologische verschijnselen.

Het is dus volkomen begrijpelijk, dat mensen als Binswanger en Van den Berg Heideggers nieuwe visie op de mens in verband hebben gebracht met hun kennis of liever met hun tekort aan kennis op het gebied van de psychiatrie. Binswanger schreef een volgens Van den Berg baanbrekende studie over „Ideeënflucht" met als tweede een groter geschrift „Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins" en Van den Berg probeerde in zijn proefschrift op de onbegrijpelijke symptomen van de schizophrenie licht te werpen met be-

hulp van Heideggers „Daseinsanalyse". Het doel, dat hij zich in dit boek stelt, is vergeleken met zijn rede van 1952 zeer bescheiden. Toch loont het, geloof ik, de moeite even precies vast te stellen, wat hij in dit onderzoek bereikt, juist omdat ook hier ons treft, dat hij nergens wijst op het methodisch onderscheid tussen phaenomenologisch-wijsgerig en psychologisch-psychiatrisch onderzoek. Hij laat met Heidegger zien, dat elke mens leeft in een wereld, op een bepaalde wijze gebonden aan de structuur van de tijd en samen met de medemens. De schizophrene patiënt Duiven, die hij onderzoekt, blijkt dit ook te doen, alleen op een bijzondere voor ons onbegrijpelijke wijze. Heeft de phaenomenologie hier nu de psychiatrie werkelijk principieel verrijkt of aan haar nieuwe wegen getoond? M.i. niet. De schizophrenie is niets begrijpelijker geworden. Wij hebben hoogstens iets scherper gezien, dat krankzinnig zijn hoe dan ook altijd een vorm van mens zijn is, iets, wat wij ook zonder dit onderzoek reeds wisten, want wij hadden de patiënt ook vroeger zien antwoorden op vragen, aan het werk gezien e.d.

Eigenlijk is Van den Berg het zelf met deze conclusie eens. Naar zijn mening ontdekt de phaenomenologische methode geen nieuwe dingen, zij formuleert alleen scherp, wat wij eigenlijk allen onuitgesproken reeds wisten.

Het is belangrijk, dat wij deze gedachte even goed vasthouden. Want zij treft inderdaad een wezenlijk kenmerk van deze wijsgerige methode. Husserl maakt in al zijn geschriften een scherp onderscheid tussen de empirische wetenschappen, die feiten willen waarnemen en verklaren, en de phaenomenologie, die wil nagaan, wat – onuitgesproken – in dit feiten onderzoeken ligt opgesloten. Wie dierkunde studeert, weet bij voorbaat, maar niet uitgesproken, wat een *dier* is. Welnu: wanneer wij al het empirische, feitelijke voor een ogenblik uitschakelen (de beroemde epochè der phaenomenologen), zien wij „intuïtief", wat een dier is. Men heeft niet zoals de empirische wetenschappen een veelheid van waarnemingen, doch slechts één nodig om het wezen (want daar is het Husserl om te doen!) te vinden. Het is niet onbegrijpelijk, dat Husserl en verschillende van zijn volgelingen hier van een transcendentale methode spreken. Bij Kant staat deze ook tegenover de empirische-psychologische en bij hem is zij er ook op uit de a priorische elementen in het kennisproces bloot te leggen. Husserls methode is slechts een poging naast de door Kant ontdekte elementen de andere er in aanwezige aan het licht te brengen.

In Heideggers „Sein und Zeit" kunnen wij dit mooi in de practijk

toegepast zien. ,,Ken u zelve'' was de leuze van de klassieke Griekse wijsbegeerte. Ook deze leus was niet psychologisch, doch wijsgerig bedoeld. Het ging deze wijsgeren niet om kennis van de empirische, doch van de ,,wezenlijke'' mens, als wij het zo mogen uitdrukken. Plato en Aristoteles zagen, dat tot het wezen van de mens behoort het gericht zijn op het algemene. Welnu: Heidegger breidt dit uit. Hij toont, dat de mens als mens weet heeft van dingen, van wereld, van medemensen. Een empirische studie kan ons dan daarbovenuit leren, op wat voor wijze hij dit doet.

In de ontwikkeling, die de phaenomenologie genomen heeft, wordt nu de wand, welke haar van de empirische psychologie scheidt, hoe langer hoe dunner. Wie goed toeziet, bemerkt duidelijk, dat in de phaenomenologie met een andere methode gewerkt wordt en dat wij dus principieel op een geheel eigen werkterrein zijn. Maar er verschijnen in de litteratuur steeds meer woorden en begrippen, die ook in de psychologie zijn ingeburgerd en die daardoor een scherp toezien op de grens noodzakelijk maken. Bij Heidegger speelt b.v. de angst een grote rol. Hij spreekt er echter op een geheel andere wijze over dan een psycholoog als Freud en zij heeft ook voor hem een geheel andere betekenis. Hij ontleent haar duidelijk aan Kierkegaards beschouwingen over de angst, die haar in zijn dusgenaamde studie nadrukkelijk op een ander niveau dan dat van de psychologie behandelt.

Bij Husserl speelt bij zijn beschouwingen reeds een rol, dat de mens bij al zijn kennen en doen weet heeft van zijn lichaam en dit punt heeft in aansluiting daaraan in de Franse phaenomenologie veel aandacht gekregen. Zo ziet men bij wijze van spreken het gebied, dat beide wetenschappen van elkaar scheidt, steeds meer inkrimpen. Wanneer nu Merleau Ponty een uitvoerige studie wijdt aan ,,La Phénoménologie de la Perception'', kan het begrijpelijk worden, dat men de grens overschreden en beide wetenschappen in elkaar overgegaan acht.

Niets is echter minder waar dan dit. Merleau Ponty spreekt uitdrukkelijk van zijn transcendentale methode en is zich zeer goed bewust een wijsgerige in plaats van een psychologische studie te hebben geschreven.

Is het mogelijk het verschil duidelijk te formuleren? Ik geloof het wel. Naar mijn oordeel zijn beide wetenschappen verschillend in methode, object en doelstelling. Allereerst in methode: de psychologie gebruikt de methode der empirische waarneming, de phaenomenologie die der ,,Wesensschau''. Vervolgens in object: de psychologie

kiest als haar object de verschijnselen van het psychische leven, de phaenomenologie datgene, wat aan deze verschijnselen hun eigen aard, hun wezen, geeft. De psychologie zet bij wijze van spreken bij het woord bewustzijnsstroom het bewustzijn als object van onderzoek voorlopig tussen haakjes, de phaenomenologie doet het zelfde met de stroom. Tenslotte in doelstelling: de psychologie zoekt naar verklaarbare of begrijpelijke verbindingen tussen de verschillende psychische verschijnselen, de phaenomenologie naar vaste structuren. Ik zou voor de phaenomenologie daarom liever het woord anthropologie willen kiezen.

Merkwaardig genoeg heeft Van den Berg dit ook oorspronkelijk gedaan. Bij zijn intrede als privaat-docent echter heeft hij het woord uit de titel in zijn dissertatie vervangen door psychologie en spreekt hij van het vak, dat hij zal gaan doceren als „phaenomenologische psychologie en psycho-pathologie". Ik weet wel, dat men dit woordgebruik met een beroep op de meester zelf, op Husserl, verdedigen kan. Evenals twee soorten zoölogie onderscheidt deze ook twee soorten psychologie. Maar dan moet men goed blijven bedenken – en Husserl vergeet dit niet! – dat men op twee principieel volkomen verschillende terreinen is. Dat men m.n. nooit zonder meer uit de resultaten van de eerste conclusies kan trekken op het terrein van de tweede.

Ik geloof, dat de bezwaren, die Pos en Duijker tegen Van den Berg hebben, eigenlijk alle tot diens neiging om de empirische psychologie te meten met de resultaten van zijn phaenomenologische beschrijving zijn terug te brengen. Ik tref deze beschrijving reeds aan in diens rede van 1949 over „Zwijgen en Verzwijgen", een voor mijn besef knap stuk werk in de geest van de Franse phaenomenologen van het ogenblik, waarin Van den Berg b.v. de stelling verdedigt, dat het verdrongene van Freud het verzwegene is. Hij geeft aan dit laatste woord de voorkeur boven de door Freud gekozen term, omdat verzwijgen altijd de medemens impliceert en wij de mens zoals wij zo juist gezien hebben altijd in zijn „Mitsein" met anderen moeten beschouwen. Naar mijn overtuiging hebben wij echter in deze uitspraak een ongeoorloofde grensoverschrijding voor ons. Er is zeker een samenhang tussen verdringen en verzwijgen aanwezig. Juist door het uitspreken tegenover de psychotherapeut wordt immers de vroeger voltrokken verdringing doorbroken. Maar zijn deze beide daarmede ident zoals Van den Berg zegt? En kunnen wij het topische begrip van het onbewuste dat gelijk bekend bij Freud zulk een grote rol speelt zoals hij suggereert hierdoor missen?

Ik ben overtuigd van niet. Wij hebben hier het zelfde geval als dat, wat wij zo even signaleerden. De phaenomenoloog legt voor ons de anthropologische, d.w.z. met ons mens zijn gegeven structurele mogelijkheid van het verzwijgen, bloot. De empirische studie kan ons dan tonen, op welke wijze bij die en die concrete mensen factisch deze mogelijkheid aanwezig is. Welnu: bij de neurotische mens op de wijze van het verdringen. Bij een ander zullen wij een andere manier van verzwijgen aantreffen. Men kan dus nooit verdringen door verzwijgen vervangen. Van den Berg begeeft zich, wanneer hij dit doen gaat, van het ene gebied naar het andere.

De grote en in wezen zeer belangrijke vraag is voor mij nu bij mijn lectuur van de rede van 1952, waar het in dit referaat van vanmorgen voornamelijk om gaat, en bij die van de litteratuur er om heen, geworden de vraag: is eigenlijk de gehele aanval van Van den Berg op de moderne psychologie, als wier vertegenwoordigers hij dan Pawlow en Freud gekozen heeft, juist hierdoor niet een slag in de lucht geworden?

Ik laat zijn aanval op Pawlow rusten. Het zou ons nu te ver voeren daarop in te gaan. Ik bepaal mij dus tot zijn bestrijding van Freud. Hij verwijt aan Freud o.a. dat deze slechts een facet van de mens onderzoekt en de mens zelf tot een bijverschijnsel, een epiphaenomeen, maakt. Inderdaad: dit doet Freud, als men het zo wil uitdrukken. En dit doet elke empirische psychologie, wanneer zij het geheugen, het gehoor of de intelligentie onderzoekt. Zij mag o.i. ook niets anders doen, omdat zij zich het onderzoek van de zielsverschijnselen tot taak stelt. Maar in deze psychologie is altijd de mens als geheel, de ziel, *verondersteld*. Husserl heeft dit van meet af aan duidelijk gezien. Wij zien Freud dan ook telkens weer van het ene facet uit proberen iets over het geheel en over de verhoudingen in het geheel te zeggen. Maar hij *probeert* dit, dat mogen wij nooit vergeten! Hij stelt werkhypothesen op en ziet, hoe ver hij met deze kan komen, steeds weer bereid deze te herzien. En dat deze hypothesen voor herziening openstaan, blijkt telkens weer, b.v. in een land als Amerika, waar men juist op dit terrein soms andere wegen inslaat dan vele psychoanalytici in Europa.

Een tweede verwijt is, dat het uitgangspunt van Freud kunstmatig is. Dit verwijt richt zich dan vooral op het feit, dat in de psychotherapeutische behandeling de mens veroordeeld wordt tot een solitair, bedachtig associëren, dat hem onontkoombaar brengt binnen

het driftmatige. Wanneer Van den Berg hiervan zegt, dat dit voor de neuroticus weliswaar een eerste voorwaarde voor zijn herstel is, vragen wij ons toch af: maar is dat nu niet precies, wat Freud bedoelt? De zin van dit proces is toch, dat de mens hierdoor aan zijn medemensen zal worden teruggegeven en dat zijn op een foute wijze geïntegreerde driften hem in zijn samenzijn met de ander niet meer zullen hinderen. Trouwens: is de mens bij de psychotherapeut zo solitair? Hij is toch in voortdurend contact met zijn geneesheer, die zelfs hoopt een overdracht tot stand te brengen. Het is veeleer zo, dat de mens, die in zijn contact met de medemens gestoord is, die dus in een zekere zin inderdaad solitair is, door het samenspel met de psychotherapeut weer tot normaal samenleven zal worden gebracht!

Hier maakt Van den Berg o.i. een aperte fout tegen de door ons zo juist geformuleerde eis om duidelijk tussen phaenomenologisch en empirisch onderzoek te onderscheiden. Wanneer de phaenomenoloog vaststelt, dat tot het menselijk zijn behoort het samenzijn met anderen, dan geldt dit van alle mensen en dan kan zelfs Freud hem niet uit dit „Mitsein" scheuren. Wat wij dus hoogstens mogen zeggen, is, dat in de psychotherapeutische behandeling dit samenzijn zich op een andere wijze ontplooit dan in de door Van den Berg zo vaak aangeprezen contacten in fabriek of op straat.

Zo moeten wij ook het andere verwijt van Van den Berg, dat voor Freud de mens geen wereld zou hebben, beslist afwijzen. De neurotische mens heeft even goed een wereld als wie ook en het ideaal van Freud is zelfs hem het leven in zijn wereld tot een vreugde te maken. Maar hij heeft nu eenmaal – dat heeft Freud door zijn empirisch onderzoek ontdekt – zijn wereld op een andere wijze dan de gezonde mens. Ook hier dus dat verwaarlozen van het verschil tussen phaenomenologisch en empirisch onderzoek, dat in de beoordeling van wat er op psychologisch gebied gepraesteerd wordt een enorme en noodlottige vertroebeling brengt.

Het feit, dat wij niet uit het oog mogen verliezen, is dus dit, dat die gehele nieuwe richting in de kennis van de mens, die bij Husserl begint en die via Heidegger in Frankrijk tot zulke originele en belangrijke studies de stoot heeft gegeven, die ook in het werk van de theoretische psychiatrie in de boeken van Binswanger en anderen haar echo gevonden heeft, van *wijsgerige* aard is, dat het daarin gaat om apriorische structuren in het mens zijn, dat zij – als het goed is – een transcendentale methode volgt en dat zij dus volkomen naast de empirische psychologie staat.

Maar is dit alles nu inderdaad zo belangrijk? Zo belangrijk althans, dat er een kostelijke morgen van deze Moderne Theologenvergadering aan moet worden besteed? Is het niet een twist tussen een paar psychologen, die hun stokpaardjes willen berijden, en zal dit rumoer over een paar jaren niet vergeten zijn?

Zo zie ik persoonlijk het niet helemaal. Hier moet een verwarring worden opgelost. Wanneer dit gebeurd is, zullen wij twee duidelijk onderscheiden disciplinen overhouden, die beide voor ons theologen van grote betekenis kunnen zijn. Zonder dit zullen wij van hen niet het gewenste profijt kunnen trekken.

Prof. van den Berg heeft onlangs een klein boekje het licht laten zien: „Psychologie van het Ziekbed". Men leest het met genoegen en men kan er veel van leren. Wat hij zegt over de wijze, waarop de zieke zijn medemensen, zijn kleren, zijn wereld beleeft, is boeiend. Hij spreekt over de zieke als zieke, hij haalt verschillende auteurs, die over ziek zijn geschreven hebben, aan. Maar hij vertelt van geen enkele zieke, die hij zelf ontmoet heeft, die hij heeft geobserveerd en in wiens problemen hij heeft willen doordringen. Het geheel is een knap voorbeeld van wat Husserl zegt: dat men van een fantasie kan uitgaan en dan de wezensstructuren kan vinden: even goed als wanneer men van een feitelijk gegeven uitgaat.

Ik geloof, dat wij predikanten van dit hoofdstuk uit de Medische Psychologie – zo noemt de schrijver zijn boekje – kunnen leren, wat tot de wezenlijke elementen van het ziek zijn behoort. Maar het zal ons niet helpen Mevrouw Jansen met haar hysterische moeilijkheden te begrijpen of in te zien, waarom voor Mijnheer Karels het ziekbed zulk een extra-kwelling is: hij moet daarbij namelijk steeds aan zijn vader denken, die op zulk een akelige wijze ziek geweest is. Met andere woorden: voor de feitelijkheden van het ziekbed van concrete mensen uit onze gemeente leren wij van de phaenomenologische psychologie niets. Daartoe zullen wij studie van de empirische psychologie moeten maken. Ik vind het dan ook een groot tekort van dit boekje, dat het niet spreekt over die dingen, waarmede de empirische psychologie ons heeft vertrouwd gemaakt, al is helaas voor Van den Berg de naam van Freud ook hier weer aan verbonden. Namelijk dingen als de vlucht in de ziekte, de suggestieve kracht van de geneesheer en het geneesmiddel, het kinderlijk gedragspatroon van de zieke enz. Voor ons als predikanten zijn deze dingen zeker zo belangrijk als datgene wat Van den Berg ons in zijn boekje vertelt. Vooral omdat wij, wanneer wij van deze dingen

niet weten, in onze gesprekken met de zieke er zo vaak naast zijn.

Ik wil dit laatste punt nog graag even extra onderstrepen. Want ik zie voor ons theologen een groot gevaar in de uitspraken van Prof. van den Berg over Freud en de empirische psychologie. In de laatste twintig jaar zijn stuk voor stuk de weerstanden tegen Freud op de verschillende gebieden, waar men met zijn werk in aanraking kwam, bezweken. Hij wordt niet overal met huid en haar geslikt, wanneer men dit drastische beeld een ogenblik wil aanvaarden. Maar zijn methode en zijn grote gezichtspunten zijn èn in de kinderpsychologie èn in de behandeling van verwaarloosde jeugd èn in de psychosomatiek overgenomen en met succes toegepast. Alleen onder theologen is men met hem nog niet in het reine. Men verkeert hier nog vaak in het stadium, dat men hem het liefste zou negeren, bijvoorbeeld door een andere psychologische methode te aanvaarden, welke de pretentie heeft boven Freud uit te zijn. Ik heb de indruk, dat voor velen de verleiding groot is in de phaenomenologische psychologie zulk een methode te zien. Ik heb niet de indruk, dat zeg ik er dadelijk bij, dat Van den Berg het zelf zo ziet. Maar laten wij voorzichtig zijn! Wij zijn al zo achter, laten wij niet nog verder achter komen!

Heeft dan deze phaenomenologische psychologie wel betekenis voor ons en waar ligt deze? Ik geloof inderdaad, dat zij voor ons werk vruchtbaar kan zijn, en ik geloof ook, dat ik aanwijzen kan, waar.

Een van de verwaarloosde loci van onze dogmatiek is de theologische anthropologie. Wanneer ik het goed zie, zou men bij deze theologische anthropologie ook kunnen onderscheiden in een empirisch en een phaenomenologisch gedeelte. Wij hebben in de empirische onderdelen van de theologie, in die vakken, welke De Graaf indertijd samenvatte met het woord godsdienstkunde, de historische en psychologische vakken, te maken met de empirische mens en wij moeten proberen onze kennis van deze empirische mens, voorzover wij als theologen belang bij hem hebben, samen te vatten in een theologische anthropologie. In de normatieve onderdelen echter, in de dogmatiek en de ethiek of moraal, hebben wij te maken met een kennis van de mens, die voor alle facticiteit uit ligt. In zekere zin zijn alle theologische uitspraken zo opgevat „phaenomenologisch" van karakter, dus apriori, niet uit de ervaring geput. Wanneer wij zeggen: de mens is geschapen naar Gods beeld, of wanneer Paulus schrijft: allen hebben gezondigd en derven de heerlijkheid Gods, dan gaan wij met deze uitspraak boven de ervaring uit. Wij hebben het over de mens als menselijk wezen, niet over de mens als voorwerp van ons psycholo-

gisch onderzoek. In dit vlak nu kan de wijsgerige phaenomenologie aan de theologie zeker diensten bewijzen en zij doet dit ook reeds. Vele theologen zoeken bij de uitspraken der phaenomenologie steun voor hun anthropologie. Van den Berg zelf wil zelfs zijn psychologie in het hart van de huidige theologische anthropologie terugvinden. En het is bekend, hoe door sommige theologen aan Sartre de profetenmantel van Johannes de Doper wordt omgeworpen.

Voor één ding zij men hier echter op zijn hoede! En ik heb niet de indruk, dat deze behoedzaamheid door de desbetreffende phaenomenologen en theologen in acht wordt genomen. Is het wel zo zeker – zou ik persoonlijk willen vragen – dat het mensbeeld van deze moderne phaenomenologen zo algemeen menselijk is als zij denken? Heeft men daarin, in de angst en de zorg en de walging, het wezen van een bepaald type mens anno 1950 getroffen of van de mens „schlechthin"?

Ik persoonlijk ben bang, dat het eerste het geval is en dat met name van theologische zijde van dit gezichtspunt uit op vele uitspraken van deze anthropologie ingrijpende critiek moet worden geoefend. Trouwens in de boeken van Jaspers en Binswanger vindt men dit bevestigd.

Een tweede waarschuwing is misschien na het uitvoerige betoog van vanmorgen overbodig. Maar omderwille van mogelijke misverstanden wil ik haar toch nog uitspreken. Er is in deze phaenomenologische anthropologie veel sprake van termen als de ontmoeting, het samenzijn, het nieuwe, termen, welke psychologisch klinken, maar het niet zijn, althans niet in de gewone zin van het woord. Prof. Pos wijst er m.i. in zijn artikel terecht op, dat dit tot grote verwarring bij ons spreken over het menselijk leven kan leiden. Hij heeft gelijk, wanneer hij zegt, dat de ophef, die men b.v. hedendaagse denkers over de „beslissende keuze" hoort maken, phaenomenologisch niet verantwoord is. Wij moeten waarschuwen voor een nieuw type stichtelijkheid, dat zich op grond van deze phaenomenologische termen bezig is breed te maken, terwijl wij ook bij onze anthropologie heel goed moeten weten, of wij deze termen in een phaenomenologische dan wel in een empirisch-psychologische zin bedoelen.

Wij komen langzamerhand tot ons einde. Ik heb eigenlijk meer dan ik oorspronkelijk in de zin had stilgestaan bij het probleem van het verschil tussen phaenomenologie en psychologie. Ik geloof echter niet, dat dit overbodig was. Wanneer wij niet van meet af aan prin-

cipiële onderscheidingen maken, zitten wij onverwacht in de meest ingewikkelde problemen. Ik had ook graag nog aandacht willen besteden aan datgene, wat Prof. van den Berg schrijft over de theologie. Prof. Pos heeft hem daarop in zijn artikel ook fel aangevallen. Naar mijn overtuiging niet altijd terecht, maar op enkele punten toch zeker wel. Ik heb nu geen tijd meer hier uitvoerig over te spreken: het zou een tweede referaat kunnen worden.

Ik wil er alleen dit van zeggen. Van den Berg bewijst ook hier zijn vaardigheid in het opmerken van saillante punten in de huidige theologische discussie. Maar de wijze, waarop hij hier de dialectische theologie omhelst en over Woord en Blik en over de geschiedenis spreekt, tonen, dat hij niet alleen niet de empirie van het godsdienstig leven voor ogen heeft gehad, maar ook in de theologie van onze dagen niet werkelijk is ondergedompeld. Hij heeft meer die punten opgemerkt, die bij zijn phaenomenologische doctrine pasten en deze er dankbaar uitgepikt. Hier wreekt zich voelbaar zijn gebrek aan empirisch werken. Maakt het niet de indruk van litterair en modieus te worden in plaats van een werkelijke bijdrage te zijn aan de o zo levende en zelfs tragische problemen der pastorale psychologie?

Laat ik hierover tot slot nog iets mogen zeggen!

Want juist in het empirische vlak ligt voor ons een taak, waaraan wij nog ternauwernood begonnen zijn en die dringend om bewerking vraagt. Ik denk hierbij voornamelijk aan twee dingen.

In de eerste plaats aan het feit, dat de wat men misschien gewone psychologie zou kunnen noemen een aantal terreinen van het menselijk zieleleven heeft onderzocht, waarvan de theologie kennis moet nemen, wil zij het praedicaat achterlijk en wereldvreemd, dat zij langzamerhand verdient, kwijt raken. Ik denk b.v. aan de kinderpsychologie, aan de psychologie der verschillende leeftijden, aan het onderzoek van de primitieve mentaliteit. Deze onderzoekingen roepen bij wijze van spreken om studies, die nagaan, hoe het met de ontwikkeling van het godsdienstig leven bij kinderen staat, hoe mensen van verschillende leeftijd staan tegenover ziekte en dood, tegenover schuld en zonde, om maar enkele in het oog lopende vraagstukken te noemen – er zijn er meer! –, en wat voor licht er valt op allerlei godsdienstige voorstellingen en gebruiken van het onderzoek van de primitieve mentaliteit uit. U begrijpt: dit is niet het enige. Men mag het onderzoek der sexen, der verschillende volkskarakters, de typologie en wat niet al niet vergeten! Voor onze kennis van het

godsdienstig leven, dus voor onze godsdienstkunde, zijn deze studies van eminente betekenis en in aansluiting hieraan voor de practijk van ons kerkelijk leven. Het is toch niet mogelijk om een Zondagschool te leiden, om godsdienstonderwijs te geven, om behoorlijk zielszorg uit te oefenen zonder een goede kennis op dit gebied.

Het tweede, waaraan ik denk, is het feit, dat de psycho-analyse ons voor een aantal problemen stelt, waarvan de meesten van ons vrees ik graag denken, dat het zulk een vaart niet lopen zal, doch die diep ingrijpen in de theorie en de practijk van ons godsdienstig leven. Allerlei begrippen, waar wij zonder meer mede opereren zoals geweten, schuld, zondebesef enz., zijn door de ontdekkingen der psycho-analyse in een ander licht komen te staan. Wij moeten hiervan kennis nemen en wij moeten het gesprek hierover met de psycho-analyse opnemen, wil niet onze prediking, met onze zielszorg, in een steriel isolement terecht komen. Terwijl wij ook niet moeten vergeten, dat de onnadenkende manier, waarop wij in de practijk van ons werk vaak deze begrippen hanteren, in het zieleleven van bepaalde mensen – ik denk hier met name aan kinderen – grote schade kan aanrichten.

Bovendien roept de practijk van de moderne psycho-therapie om een gesprek over psycho-therapie en zielszorg en een bezinning op de levensidealen, die in onze huidige wereld opgeld doen.

Ik moet u eerlijk zeggen, dat hoezeer ik geloof, dat de phaenomenologische psychologie voor een bepaald gedeelte van onze theologische anthropologie winst kan opleveren, ik overtuigd ben, dat het vooral de *empirische* psychologie is, die onze aandacht opeisen moet. Men onderschatte de waarde van de bijdrage en van de problemen, welke de empirische psychologie ons voorlegt, niet!

Naschrift

Na dit referaat verschenen van de hand van Prof. van den Berg twee artikelen in ,,Wending" (binnenkort met enkele toevoegingen als afzonderlijke uitgave verkrijgbaar), en enkele bijdragen in ,,Persoon en Wereld", een bundel opstellen aangeboden aan Prof. Dr F. J. J. Buijtendijk.

Aangezien wij menen, dat het door ons besproken probleem juist ook na deze publicaties niets van zijn actualiteit heeft ingeboet, bieden wij dit referaat ter overweging aan.

PLEIDOOI
VOOR WETENSCHAPPELIJKE BESTUDERING VAN DE GODSDIENST DER KELTEN

DOOR

MAARTJE DRAAK

Amsterdam

Eén zaak zou eens dienen te worden uitgevochten, namelijk welke soort van auteur bestemd is ,,een ruimer lezerspubliek dan dat der vakgeleerden'' voor te lichten. Daarmee is het probleem van de gepopulariseerde wetenschap gesteld en de volgende opvattingen staan tegenover elkaar.

Bij zeer velen heerst blijkbaar het gevoelen dat men geen vakman behoeft te zijn om de resultaten van de studie der vakgeleerden samen te vatten voor een grote(re) kring. Sterker nog: men behóórt geen vakman te zijn om dit te doen, want vaklieden zijn (ex officio?) duister en onbegrijpelijk. – Daarentegen draagt de vakman de onbehaaglijke zekerheid met zich mee dat de niet-vakman onmachtig is (zijn) studie-resultaten te beoordelen of zelfs maar te onderkennen.

Een concreet onderwerp waarover en waartegen te strijden valt?

Daar ligt nu, al sinds enige jaren, een boek van Dr J. (P.) Boosten: *De Godsdienst der Kelten* (Roermond en Maaseik 1950, 244 pagina's, 12 illustraties). Ik heb – als Keltoloog – geen poging gedaan het werk ter bespreking te krijgen, wetende dat er in die bespreking harde woorden zouden gezegd moeten worden. Aangezien het echter, lang na elke verschijnings-actualiteit, onverwacht op mijn schrijftafel beland is ter recensie, moet de critiek maar haar beloop vinden.

Om te beginnen dan acht ik het principieel onaanvaardbaar dat Dr Boosten een boek schrijft over *De Godsdienst der Kelten*, zonder dat er uit dat boek ook maar ergens blijkt dat hij in staat is enige tekst in enige Keltische taal te lezen. Dr Boosten zou misschien willen tegenwerpen dat elk spoor van ,,geleerdheid'' weggewerkt behoort te worden in een schets die is ,,bestemd voor een ruimer lezerspubliek'', maar dan moet ik weer aanvoeren dat ik hem *niet* verwijt geen kwistig gebruik te hebben gemaakt van onnodige Keltische termen. Ik verwijt hem ook niet het gebruik maken van vertaalde teksten, doch slechts het *slaafs* gebruik maken van die teksten. Dr Boosten staat niet boven de gegevens die hij bezigt; hij is op genade en ongenade aan zijn autoriteiten overgeleverd.

Voor ik dit kan demonstreren, eist de vraag een oplossing: Wat zijn Dr Boosten's autoriteiten?

Vooropgesteld zij: slèchte zijn het niet. De juiste en betrouwbare namen worden in het „Woord vooraf" opgesomd: J. MacNeill, A. G. van Hamel, Dom L. Gougaud, J. A. MacCulloch, J. Vendryes, etc. etc. Toch krijgt de Keltoloog op de tweede pagina een schok, want daar staat (onderaan): „De verschillende delen van de *Altceltischer Sprachschatz*, uitgegeven door A. Holder (I Deel, Leipzig, 1896), stellen zich voor alle teksten van Griekse en Latijnse auteurs betreffende de Kelten, de Keltische en Grieks-Keltische inscripties te publiceren. Voor wie dit werk te uitgebreid is, kan het handige boekje van W. Krause, *Die Kelten* (2e uitgave, Tübingen, 1929), verschenen in de reeks *Religionsgeschichtliche Lesebücher* onder leiding van A. Bertholet, goede diensten bewijzen."

De minst onaangename verklaring voor deze wonderlijke mededeling ligt m.i. in de hypothese dat Dr Boosten Holders *Sprachschatz* (in 1913 met de 21ste „Lieferung: Nachtraege zum I. Bande (c. 666–1115)" gestaakt en niet verder verschenen) nooit in handen heeft gehad, want het is een Woordenboek, alphabetisch gerangschikt, en de verwijzing voor degenen „voor wie dit werk te uitgebreid is" naar Krause's „handige boekje" *Die Kelten*, valt te vergelijken met een bibliografie welke Verwijs en Verdam's *Middelnederlandsch Woordenboek* opgeeft als vraagbaak over Middeleeuwse philosophie, doch degenen „voor wie dit werk te uitgebreid is" opmerkzaam maakt op *De Wijsbegeerte der Middeleeuwen in de Nederlanden* van Ferd. Sassen.

Maar daarmee heeft deze blunder niet afgedaan: hij heeft de Keltoloog wantrouwig gemaakt. Die begint zich nu af te vragen wat de dissertatie van Dr G. Storms, *Anglo-Saxon Magic* ('s-Gravenhage 1948), te maken heeft te midden van werken over verschillende aspecten van de „Keltische" wereldbeschouwing. Of wat Dr Boosten bewogen mag hebben om het volkomen ondeskundige artikel van E. Smedes: *De Keltische achtergrond van het Lied van Heer Halewijn* (in *De Gids*, Aug. 1946) onder zijn autoriteiten op te nemen.[1]) Voorts gaat de Keltoloog zich verbazen waarom bepaalde werken – voor Dr Boosten van primair belang – hem nièt bekend schijnen, bijv.:

---

[1]) In 1946 besloot ik deze publicatie te negeren. Ik had ongelijk: feitelijk moet de Keltoloog zich als taak stellen ieder waardeloos indringen op zijn gebied te bestrijden. Heer Halewijns Keltische Achtergrond heb ik nu al twee maal als ‚autoriteit' aangetroffen: bij Dr Boosten, en bij Marie Ramondt op p. 1030 van de *Miscellanea Gessleriana* (haar artikel heet: *Heer Halewijn en Blauwbaard*).

Fontes Historiae Religionis Celticae bijeengebracht door Joannes Zwicker (Berolini-Bonnae 1934–'36), het boek dat nu werkelijk geeft wat Dr Boosten zich van Holder's *Altceltischer Sprachschatz* schijnt voor te stellen. Of waarom een van de door Dr Boosten bij herhaling geciteerde autoriteiten in het „Woord vooraf" niet wordt genoemd.

O, er is geen kwestie van plagiaat! De citaten waar het om gaat zijn uitdrukkelijk verantwoord. Maar de zaak is toch niet in orde. Dr Boosten citeert en accepteert o.a. gedeelten van een artikel van „wijlen Prof. Mulder": *De Goden der Kelten* (Studiën, dl. 86–1916, pp. 435–459)[1]. Ze zouden echter in Dr Boosten's boek niet geaccepteerd en geciteerd moeten worden, en wijlen de Nijmeegse historicus zou de eerste zijn om dit toe te geven. Hij toch schreef als zijn derde alinea: „De poging, die ik waag, wil haar resultaten dan ook volstrekt niet opdringen, *maar slechts voorstellen aan het oordeel van meer bevoegden; mochten zij niet worden aanvaard*, ze zullen niettemin de aandacht gevestigd hebben op verschillende punten, waarover met reden mag worden nagedacht" (cursivering van mij). Met deze woorden is het betreffende artikel verboden terrein geworden voor Dr Boosten die zich in zijn „schets van de *Godsdienst der Kelten*" voorstelde „een samenvatting te geven van de resultaten, die de studie van Keltisten en godsdiensthistorici bereikt heeft op dit gebied."[2]

Deze tekenen – samengeteld – wettigen, dunkt mij, de conclusie dat Dr Boosten toch eigenlijk niet in staat is autoriteiten te kiezen of te herkennen. Neemt hij de juiste, dan komt dit omdat een betrouwbare encyclopaedie – om een mogelijkheid te noemen – ze hem heeft aangewezen.

En nu acht ik het punt gekomen voor mijn demonstratie dat er ook geen waarborg is dat Dr Boosten uit de juiste autoriteiten de relevante gegevens haalt. Ik kies ter analyse pagina 42 van zijn boek, met mijn commentaar in kleinere letter.

Waarom juist deze bladzijde? Omdat daar voor het eerst *Crom Cruach* ter sprake komt en dat is nogal een beroemd probleem. Het verhaal van Crom Cruach is namelijk onder de berichten aangaande heidense praktijken in Ierland het enige over mensenoffers bij een ‚idool' (hoge steen, menhir).

Op p. 42 is de context: „megalithische monumenten"; de alinea begint onderaan op p. 41:

[1] Zie p. 33, 64, 83–84.

[2] Tweede zin van het „Woord vooraf".

De Kelten beschouwden de megalithische monumenten als sacraal.

Eens en vooral zij hier opgemerkt dat Dr Boosten op onverantwoorde wijze gegevens over Insulaire en Continentale ,Kelten', uit de eeuwen voor Chr. en ná Chr., onder de vage term *de* Kelten bijeenbrengt. De term *sacraal* (zonder nadere uitleg) behoort niet thuis in een boek voor een ruimer publiek. Zelfs een vakman zou in deze zin moeten gissen naar de betekenis van het woord.

Het waren voor hen de woonplaatsen van tovenaars.

?? Is dit een verre weerklank van: ,,Le tumulus de Gavr'-Inis a une éloquence particulière à nos yeux. Nous ne pouvons nous empêcher d'y voir la caverne sépulcrale, peut-être la retraite secrète d'un magicien, d'un chaman de l'époque mégalithique" (A. Bertrand, *La religion des Gaulois*, Paris 1897, pp. 46/7)? Of komt het omdat Van Hamel de bovennatuurlijke wezens die sommige tumuli in Ierland bewonen, als ,,bovenmenselijke tovenaars" gekwalificeerd heeft (aldus op p. 190 van zijn overzicht *De Godsdienst der Kelten* in *De Godsdiensten der wereld* door G. v. d. Leeuw e.a., Amsterdam 1940/1)?

Zeker niet van Keltische oorsprong, werden de megalithen gekeltiseerd.

Geen commentaar. Alleen hindert mij het slordige taalgebruik. Stel dat iemand zou spreken van ,gegermaniseerde hunebedden'!

Zo draagt de menhir van Kernuz in Bretagne aa[n] ieder van zijn vier zijden een godenbeeld in relief, n.l. [sic] Mercurius, Hercules, Mars en Sucellos met Nantosuelta. De eerste drie Romeinse goden zijn juist die, welke in Gallië bijzonder werden vereerd, waarschijnlijk omdat ze zich zo gemakkelijk met Gallische goden lieten vereenzelvigen.

In orde. Het zou op vitten gaan lijken om weer aanmerking te maken op de redactie van de mededeling. Een zeker voorbehoud is echter noodzakelijk. Men ,herkent' de goden op deze menhir aan hun attributen; daar moet dus iets ,Keltisch', althans iets on-Romeins, bij opvallen, anders heeft het monument geen bewijskracht voor de godsdienst der Kelten. Het kenmerkende zit dus niet in ,,de eerste drie Romeinse goden zijn juist die, welke in Gallië bijzonder werden vereerd".

Bij Péronne in de buurt van Saint-Quentin, is een bronzen Mercuriusbeeldje gevonden aan de voet van een menhir.

Geen commentaar.

In het Ierse graafschap Kerry heeft men een ogamisch inschrift gevonden op een menhir, waarin men nog een aanwijzing van zonnedienst meent te mogen zien.

Ik heb de herkomst van dit gegeven opgespoord in Dom L. Gougaud, *Les Chrétientés celtiques*², Paris 1911, p. 13 bovenaan. Daar staat: ,,On a cru voir dans un cercle dessiné sur une pierre orientée, portant une inscription oghamique, et trouvée à Drumlusk près de Kenmare (Comté de Kerry), la trace d'un culte rendu au soleil."

Is de veronderstelling ongerechtvaardigd dat Dr Boosten meende – of althans de indruk wekt (te menen) – dat de zonnedienst-aanwijzing schuilt in de ogam-inscriptie?

Het ogamisch schrift nu is oud-Iers en dateert op zijn laatst van de Ve eeuw.

Zijn volgende zin verheft het vermoeden bijna tot zekerheid.

De aanwijzing ligt echter nièt in de ogam-inscriptie (die het gewone eigennaam-type vertoont: Die en die, zoon van Die en die) [1]), maar werd gezocht in de cirkel [2]), en nu word ik gedwongen tot een onderbrekende constatering:

Dr Boosten heeft maar een heel vage voorstelling – wat misschien nog erger is: een heel slordige voorstelling – van ,ogam'. Ik ontleen dit aan pp. 69/70 van zijn boek, waar ik vind ,,...van het ogamisch alphabet, het oudste Ierse tekenschrift. Enige inscripties [lees: enige honderden inscripties] hebben ons deze lettertekens, die de vrije weergave zijn, niet van het Griekse, maar van het Latijnse alphabet, bewaard. [Wat deze zin betekent weet ik niet. Bij *lettertekens die de vrije weergave zijn van* een bepaald *alphabet* raak ik in de war.] De inscripties kunnen gesteld worden tussen de jaren 400 en 500. Volgens MacNeill zouden ze zelfs tot de IIe of IIIe eeuw teruggaan." (Deze laatste zin is apert onjuist. Want MacNeill is de Ierse geleerde die een voordracht in de Ierse Akademie in November 1930 aanving met de woorden: ,,That the Ogham inscriptions had a substantial culture-background will not be questioned. What that background may have been, remains a problem. No evidence has been found that enables us to date any of the known inscriptions earlier than the middle of the fifth century. A small proportion of them can be dated in the seventh century. The sixth century may be regarded as the period during which the cult was most in vogue." [3]) Heeft

[1]) Want ja, men kan de steen, met de gegevens van Gougaud, identificeren in Macalister, *Studies in Irish Epigraphy*, II, London 1902; in de tweede bewerking: Macalister, *Corpus Inscriptionum Insularum Celticarum*, I, Dublin 1945, is het nr 221.

[2]) Bovendien is het verdrietig dat de arme cirkel óók niet (meer) als een spoor van zonne-dienst in aanmerking komt. De beschrijving van de bedoelde steen in *Corpus Inscriptionum* eindigt met: ,,On the inscribed face a circle 6" [d.i. 6 inches] in diameter, is cut (now much clogged with lichen) and lower down there is a slightly curved horizontal line. I offer no conjecture here as to the significance of these symbols."

[3]) De studie heet: *Archaisms in the Ogham Inscriptions* en is gepubliceerd in de Proceedings of the Royal Irish Academy, vol. XXXIX, Section C, No 3 (1931).

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Dr Boosten een ‚autoriteit' – en zo ja, welke – onnauwkeurig gelezen?)

Ik ga verder met p. 42:

Bij de menhir Cenn Cruach of Crom Cruach, die stond in de vlakte van Mag-Slecht „de vlakte der aanbidding" in Ierland, offerden, volgens de plaatselijke legenden, vastgelegd in het Dindsenchas-handschrift uit de XIe eeuw, de Ieren een derde deel van hun kinderen, om overvloed aan graan en melk van hun god Dagda te verkrijgen.

Geen Keltoloog durft tegenwoordig *Mag Slecht* meer te vertalen als „de vlakte der aanbidding". Er bestaat geen Dindsenchas-hs. uit de elfde eeuw. *Dindsenchas* is een technische term uit de Ierse letterkunde; men zou die met ‚plaats-kennis' kunnen weergeven. Het oudste manuscript dat een tekst van deze topografisch-toponymische materie bevat, is het Boek van Leinster uit het midden van de twaalfde eeuw. In deze tekst vindt men s.v. de plaatsnaam Mag Slecht het verslag over Crom Cruach en de offering der eerstgeborenen voor melk en graan. Doch hoe de god Dagda in Dr Boostens tekst komt is een raadsel. Dagda en Crom Cruach zijn nièt identiek, en de Dindsenchas-tekst laat er geen twijfel over bestaan: Crom Cruach is de offer-eisende godheid. (Er staat o.a.: ‚Hij was hun god, de dorre Cromm'.)

Volgens de legende begaf Sint Patricius zich naar de afgodische steen en dreigde hem met zijn bisschopsstaf. De steen, die tot dan toe naar het Zuiden had gestaan, wendde zich af, om de slag te ontwijken; maar toch ziet men nog aan de linkerzijde daarvan het teken, dat de staf van de heilige bisschop er in gedrukt heeft, ofschoon, wonderlijk genoeg, de heilige alleen maar uit de verte gedreigd heeft. De andere kleine staande stenen, die om hem heen waren opgesteld, doken toen tot aan de kop in de grond, en, zo besluit de hagiograaf, zo staan zij er heden nog.

In verband met de vorige zin uit Dr Boostens tekst, en vooral door de zinsnede „volgens de plaatselijke legenden", denkt de argeloze lezer nu natuurlijk dat hier de gegevens uit de Dindsenchas hun voortgang vinden, maar Dr Boosten heeft zonder waarschuwing overgeschakeld op de *Vita Tripartita* van Sint Patricius.

Hij gebruikte de ‚vertaling' van de passage door D'Arbois de Jubainville uit *Cours de Littérature Celtique*, II, Paris 1884, p. 106: „Patrice se rendit au Champ de l'adoration [1]), et de sa crosse menaça la grande idole qui était comme la reine de toutes les idoles d'Irlande. Celle-ci, dit la légende, se détourna pour éviter le coup,

[1]) Let wel: hier is de negentiende-eeuwse vertaling van *Mag Slecht*.

et dès lors cessa de regarder le Sud, comme elle avait fait jusque-là; et on voit encore, dit le vieux récit, la marque de la crosse du saint sur le côté gauche de la statue, bien que, chose merveilleuse, Patrice ne l'ait point frappée, et se soit borné à la menacer de loin. Les autres statues, au même moment, plongèrent en terre jusqu'au cou et, dit le récit hagiographique, c'est encore dans cet état qu'elles se trouvent aujourd'hui."

Er is niets onoorbaars in dat Dr Boosten D'Arbois de Jubainville gebruikt voor de vertalingen van zijn Ierse teksten; hij heeft dat daarenboven aangekondigd (met zoveel woorden?) in zijn Woord Vooraf.[1]) Maar de gegevens van D'Arbois in de *Cours de littérature* – vooral voor de delen die in aanmerking komen: I (1883), II (1884), V (1892) – zijn wat èrg oud. Heel wat teksten werden pas nadien uitgegeven of nadien beter uitgegeven. Men behoort dus te weten onder welke omstandigheden D'Arbois te kort kan schieten.

Dit is ook het geval met de *Vita Tripartita*, die in 1884 nog niet in druk was verschenen.[2])

In de onderhavige passage had de zaak geen noemenswaarde consequenties, op een andere plaats evenwel leidde zij tot een niet onbelangrijke fout (dit geeft de tweede onderbreking):

Op p. 104 schrijft Dr Boosten: „De Levens van St Patricius verhalen ons, hoe op het „Feestmaal van Tara" vorsten, landheren en druïden vergaderden om offers te brengen aan hun goden." Voor een ingewijde is deze mededeling dadelijk suspect, daar *voor Ierland* zelfs de geringste aanwijzing ontbreekt dat druïden iets te maken hadden met offerplechtigheden.

Weer kon ik het bericht opsporen bij D'Arbois, dit maal in dl I van de *Cours de littérature* (1883), op p. 155, en weer is de onuitgegeven *Vita Tripartita* in het spel. „Une mention des sacrifices célébrés par les druides se trouve aussi dans une vie de saint Patrice, dans celle que Colgan a appelée la septième, et qui nous est connue aussi sous le nom de *tripartite*. Le texte irlandais est inédit; mais Colgan en a publié une traduction latine dans sa *Trias thaumaturga*. Nous y lisons que dans les premiers temps de l'apostolat de saint Patrice, l'illustre apôtre s'est trouvé célébrer la fête de Pâques tout près de Tara, capitale de l'Irlande, au moment où le roi tenait dans son palais la grande assemblée connue sous le nom de *Fes Temrach* ou festin de Tara. A cette fête, dit ce texte, devaient se réunir non seulement les princes de tout le royaume, les grands et les chefs des provinces, mais aussi les maîtres des druides, pour faire des sacrifices et immoler des victimes aux idoles."

Na het hier boven te berde gebrachte, behoef ik nauwelijks te zeggen dat dit *niet* in de *Vita Tripartita* te vinden is. Of echter D'Arbois Colgan's tekst verkeerd ‚interpreteerde' – zoals Dom L. Gougaud

---

[1]) „In deze *Cours* zal de lezer de tekst van de meeste Ierse sagen, zoals wij die verder op weergeven, kunnen terugvinden" (p. 12).

[2]) De eerste uitgave (*met vertaling!*) door Whitley Stokes is van 1887.

veronderstelde [1]) – of dat mogelijk de fout al bij Colgan ligt, kan ik niet uitmaken.[2]) Dat de fout niet meer mag voorkomen in een boek van 1950 lijkt mij daarentegen buiten kijf.

Bovendien is de kwestie *Crom Cruach* nog niet afgehandeld. Op p. 112 van Dr Boosten's boek vindt men de volgende passage (context is nù: „mensenoffers bij de Kelten", p. 109):

„„In Ierland, zo verhaalt „het Boek Leinster" (XIe eeuw), „stond het grote afgodsbeeld *Cromm Cruach* of „Bebloede Sikkel". Het gaf in iedere provincie macht en vrede. De Goidels aanbaden het en vroegen er om gunstig weer... Voor dat roemloze beeld doodden zij hun eerstgeborenen in de bijeenkomsten bij *Cromm Cruach*. In ruil voor hun kinderen smeekten zij om melk en koren." – Deze tekst is dus veel later dan de gebeurtenissen, die er in verhaald worden. De waarde van dit getuigenis mag daarom niet al te hoog worden geschat.""

Laat ik – terloops – de kleinste fouten verbeteren: het moet zijn „het boek *van* Leinster" (*XIIe* eeuw). Laat ik de Franse bron geven: D'Arbois, *Cours de littérature* II (1884), p. 107: „Ici était," dit le vieux traité [3]), „une grande idole... qu'on appelait „Courbe sanglante ou Croissant ensanglanté", *Cromm cruach;* elle donnait, dans chaque province, la puissance et la paix. Pitoyable malheur! les braves Gôidels l'adoraient; ils lui demandaient le beau temps, là, pour une partie du monde... Pour elle, sans gloire, ils tuaient leurs enfants premiers-nés avec nombreux cris et nombreuses plaintes de leur mort, dans l'assemblée autour de Cromm Cruach. C'était du lait et du blé qu'ils lui demandaient en échange de leurs enfants" (tekst gaat nog door).

Iets grotere fouten zijn dan al, dat deze oude vertaling de toets van de tegenwoordige kritiek niet kan doorstaan [4]) – het zou te ver voeren dat hier uiteen te zetten. Dr Boosten maakt er nog een nieuwe fout bij door te vertalen: „Voor dat roemloze beeld doodden zij..." in plaats van „Voor dat beeld doodden zij op roemloze wijze...".[5]) Het romantische „Courbe sanglante ou Croissant ensanglanté" is bij D'Arbois zelf in een studie van 1906 al tot „Courbe de l'éminence artificielle" geworden. [6])

Maar de gróte fout is m.i. dat deze hele passage op p.112 de indruk wekt volkomen los te staan van hetgeen bericht werd op p. 42. Weet Dr Boosten niet meer op p. 112 dat hij de Cenn (of Crom)

---

[1]) *Les Chrétientés celtiques*[2] (1911), p. 20, noot 5. (Dr Boosten gebruikte dit boek: zie zijn Woord Vooraf en zie hierboven p. 101.)

[2]) Colgan's *Triadis Thaumaturgae... Acta* (Lovanii 1647) is uiterst zeldzaam; ik weet in Nederland geen exemplaar.

[3]) „Livre de Leinster" wordt genoemd in de noot.

[4]) De gezaghebbende uitgave van de tekst verscheen pas in 1924.

[5]) Een dergelijk gevaar ligt steeds op de loer wanneer men vertalingen niet kan controleren.

[6]) In *Le culte des menhir dans le monde celtique*, Revue Celtique dl 27. Tegenwoordig laat men *Cenn* (of *Crom*) *Cruach* (*Cruaich* of *Cróich*) maar liever onvertaald.

Cruach-legende behandelde op p. 42 en dat de gegevens van p. 112 zich baseren op dezelfde Dindsenchas-tekst die al op p. 42 werd genoemd? Hoe laat het zich anders rijmen dat op p. 112 werd toegevoegd: „Deze tekst is dus veel later dan de gebeurtenissen, die er in verhaald worden. De waarde van dit getuigenis mag daarom niet al te hoog worden geschat." Gold en geldt dit dan niet op p. 42?

Trouwens – en dit is een ander aspect van de kwestie – als het ‚Boek van Leinster' gediskwalificeerd wordt als „veel later dan de gebeurtenissen", dan komt er geen enkele Ierse tekst meer in aanmerking voor Dr Boosten's boek, want manuscripten van Ierse epische teksten zijn er nu eenmaal niet overgeleverd ouder dan de twaalfde eeuw. En ten overvloede: sinds wanneer beslist de ouderdom van een handschrift over de ouderdom van een tekst ànders dan als terminus ad quem?

Ik kan nu terugkeren naar p. 42, doch het is volkomen overbodig door te gaan met de analyse van die bladzijde. Immers, de uitspraak kan niet anders meer gaan luiden dan: Dr Boosten heeft met dit boek vèr boven zijn macht gegrepen. Ook de beste gegevens uit zijn autoriteiten blijven voor hem los zand, ze raken weggestopt in aparte hokjes, ze krijgen geen ‚zin', ze vormen geen ‚patroon', omdat hem de noodzakelijke achtergrond (van de Keltologie) ontbreekt.

Mocht iemand evenwel, niettegenstaande de verwijzende onderbrekingen, nog de mening koesteren dat ik mijn keus deed vallen op een toevallig en bij uitzondering onder-de-maat-gebleven pagina, dan kan ik heel erg eentonig worden met een lange lijst van andere ongerechtigheden. Als daar zijn: de ‚drukfouten' (bijv. Sint Columba in Sona : lees Iona – tweemaal op p. 105; Mabon ab Madron – lees Modron – meer dan tien maal tussen p. 92 en 96); de onontwarbare zonnedienst-alinea's op p. 52 of een alinea als: „Met de amuletten zijn we reeds getreden op het terrein der magie. Zij, die ambtshalve deze kunst beoefenden, waren de druïden. Reeds in de ritus van het plukken van de maretak heeft men enkele van de magische praktijken der Gallische druïden kunnen constateren. Ook hun waarzeggerij ging met magische riten gepaard. Volgens Plinius immers gaven zij hun voorspellingen, nadat zij eikels gegeten hadden. Degenen echter, die geheel in de magie opgingen, waren de Ierse druïden. Hun magie omvatte zeer vele aspecten van het leven en de Ierse litteratuur geeft daar tal van voorbeelden van. De druïden, met magische macht bekleed, waren in staat, het evenwicht in de natuur, dat door zovele andere magische machten dreigde geschokt te worden, door hun nog hoger magische kracht te verzekeren of, zo nodig, te her-

stellen. Met magische macht geladen waren niet alleen de toverspreuken, waarvan er ons enige zijn overgeleverd, maar ook de vele wondervoorwerpen, waarvan de Ierse letterkunde verhaalt" [1]) (pp. 121–2); de „Gallo-Britten" in de stamboom der Kelten op p. 25; de sprekende steen uit Wales die een Ierse naam gekregen heeft op p. 43; het apocriefe verhaal „Hoe de menhirs in Bretagne kwamen" [2]) (waarmee het tweede hoofdstuk afsluit), dat een ‚geleerde' falsificatie is naar het Stonehenge-relaas uit Giraldus Monemutensis' *Historia Regum Britanniae*; enz., enz. – want zelfs de opsomming alleen al (zònder toelichting) zou te veel plaats en tijd vergen.

De Nederlandse wetenschap zou een dergelijk boek niet tolereren – ook en vooral niet voor „een ruimer lezerspubliek" – als het de godsdienstgeschiedenis betrof van Grieken of Romeinen, van volken uit het Nabije of uit het Verre Oosten. Waarom zijn de Kelten nog steeds vogelvrij?

---

[1]) Inderdaad, nu is men wel ingelicht.

[2]) Dr Boosten ontleende het aan „het leerrijke en onderhoudende boekje van Marie Koenen, *Breiz-Izel*" (p. 44). „Onderhoudend", en zelfs charmant wil ik dit werkje graag noemen, maar „leerrijk" (!!) – neen. Natuurlijk valt het Marie Koenen niet kwalijk te nemen dat zij meende hier met een eerlijke volksoverlevering te doen te hebben.

MEDEDELING

INTERNATIONAAL CONGRES VAN OUD-TESTAMENTICI TE KOPENHAGEN

DOOR

M. A. BEEK

Overeenkomstig de plannen, die in 1950 te Leiden gemaakt waren, vond het internationaal Congres van Oud-Testamentici – dat ééns in de drie jaren gehouden wordt – ditmaal plaats in Kopenhagen gedurende de laatste week van Augustus. Het Congres werd voorbereid door de Oud-Testamenticus ter plaatse, Aage Bentzen, die helaas kort te voren plotseling overleed. Doordat zijn echtgenote op bewonderenswaardige wijze de organisatie voortzette en prof. dr P. A. H. de Boer uit Leiden zijn ervaringen ten dienste stelde, kon het Congres doorgaan. Ongeveer 160 deelnemers, Joodse, Katholieke en Protestantse uit alle delen van de wereld – behalve die van achter het IJzeren Gordijn – vonden elkander en genoten een gastvrijheid, die door de subsidies van de Deense regering zeer overvloedig kon zijn.

De referaten, die gehouden zijn, liggen thans ter beschikking in een Congress Volume, dat als supplement van Vetus Testamentum in een keurige uitgave verschenen is. De prijs van dit boek (229 bladz.) is f 18,—, voor abonné's op V.T. en voor deelnemers van het Congres f 14,—. De lectuur kan hartelijk aanbevolen worden bij allen, die belangstellen in de ontwikkeling van de Oud-Testamentische wetenschap. Enkele essays werden niet als voordracht gehouden, omdat de auteurs wel in staat waren hun copy tijdig in te zenden maar tenslotte niet konden komen om de voorgenomen redes te houden. Deze zijn E. Auerbach: Die grosse Ueberarbeitung der biblischen Bücher, M. Bič: Zur Problematik des Buches Obadjah, A. Parrot: Autels et installations cultuelles à Mari. Op één der daardoor vrijgekomen uren hield R. de Vaux, bij wijze van toegift, een causerie over de recente vondsten in grotten bij de Dode Zee, waarbij hij trouwens weinig mededeelde wat we niet reeds uit zijn publicaties hieromtrent in de Revue Biblique wisten.

Ik geef hier thans een overzicht van de gehouden referaten met enkele opmerkingen hier en daar na vermelding der onderwerpen. G. R. Driver (Oxford): Hebrew poetic diction, A. Dupont-Sommer (Parijs): Sur les débuts de l'histoire araméenne, B. Gemser (Pretoria): The importance of the motive clause in Old Testament law (met aardige parallellen uit Afrika, waar onder de stammen der inboorlingen evenals in b.v. Ex. 23:8 en Deut. 16:19 een voorschrift of een juridische beslissing met een spreekwoord van algemene geldigheid wordt gemotiveerd), A. R. Johnson: The primary meaning of גאל (de twee betekenissen „lossen" en „verontreinigen" gaan terug op een gemeenschappelijke betekenis „bedekken". Het werkwoord moet dikwijls weergegeven worden met „beschermen" i.p.v. met „verlossen" of „lossen". Theologisch belangrijk is het, dat een werkwoord, gewoonlijk toegepast op het herstel van verstoorde harmonie

binnen een kring van bloedverwantschap en daardoor getrokken in de juridische sfeer, ook gebruikt wordt met betrekking tot de verhouding tussen God en het uitverkoren volk), J. Lindblom (Lund): The political background of the Shiloh oracle (Gen. 49:10 wordt gedateerd in de tijd gedurende welke David in Hebron resideerde), S. Mowinckel (Oslo): The Hebrew equivalent of Taxo in Ass. Mos. IX (hij zou de regelaar zijn en in verband gebracht moeten worden met de Zadokietische uitleg van Num. 21:18 en 24:17), J. Muilenberg (thans Jerusalem): A study in Hebrew rhetoric: repetition and style, G. von Rad (Heidelberg): Josephsgeschichte und ältere Chokma (de idealen van de chokmatische literatuur in Egypte en Israël zouden gepersonificeerd zijn in Jozef als degene, die zich wacht voor de vreemde vrouw, rekent met het raadselachtig handelen Gods, zich zelf beheerst etc.), T. H. Robinson: Hebrew poetic form: the English Tradition, I. L. Seeligmann (Jerusalem): Voraussetzungen der Midraschexegese (het nuanceren van motieven, woordspel en adaptatie, die kenmerkend zijn voor de latere midrasj hebben hun wortel in de kanon zelf, waar men a.h.w. reeds midrasj bij oudere teksten kan aantreffen), R. de Vaux (Jerusalem): A propos du second centenaire d'Astruc – reflexions sur l'état actuel de la critique du Pentateuque (vooral ook naar de vorm een fraai overzicht van de loop, die het critisch onderzoek naar de bronnen van de pentateuch nam sinds het werk van Astruc, dat – ofschoon niet zonder voorganger – voor het eerst de aandacht vestigde op de Jahwist en de Elohist, met aan het slot een pleidooi voor de huidige positie, die onder invloed van de Scandinavische school genoemd kan worden „plus souple, moins livresque"), Th. C. Vriezen (Groningen): Prophecy and Eschatology (waarin gewezen wordt op het eigen Israëlietisch karakter van de profetische eschatologie, die allesbehalve een nationale wensdroom is, integendeel van wereldse onzuiverheden gereinigd is).

Op het Congres werden mededelingen gedaan over het voornemen om te komen tot een critische uitgave van de Pesjitta en tot een uitgave van de Koptische bijbelvertalingen voor niet-Egyptologen. Voorts vernamen we, dat de Württembergische Bibelanstalt een Hebreeuwse concordantie zal uitgeven, tegen billijke prijs om daarmee de bekende Mandelkern, die nog slechts antiquarisch verkrijgbaar is, te verbeteren en te vervangen. Niet onvermeld mag tenslotte blijven, dat de toenmalige minister van Onderwijs in Denemarken, F. Hvidberg, die zelf een verdienstelijke Oud-Testamenticus was – en nu misschien weer wordt – ons allen op hartelijke wijze in het slot Christiansborg heeft ontvangen.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

J. MARINGER S.V.D., *De godsdienst der praehistorie,* J. J. Romen en Zonen, Roermond en Maaseik, 1952.

Dit werk is verschenen in de serie ‚De godsdiensten der mensheid' en is evenals de andere delen van deze reeks keurig uitgegeven en fraai geïllustreerd. Het biedt een goed leesbaar overzicht van de godsdienst van de praehistorie. Na een zeer instructief inleidend hoofdstuk behandelt de schrijver achtereenvolgens de godsdienst van het Oud-Palaeolithicum, die van het Jong-Palaeolithicum, die van het Mesolithicum en die van het Neolithicum. De Nederlandse vertaling van het Duitse manuscript is over het geheel genomen goed, alleen zal op p. 109 beneden wel i.p.v. ‚boemerangs' moeten worden gelezen ‚bromhouten'.

Op een terrein als dat van de godsdienst der praehistorie, waarop de interpretatie der vondsten die voor een groot deel op redeneringen naar analogie berust zulk een grote rol speelt, is het duidelijk dat de algemene wetenschappelijke achtergrond en de persoonlijke overtuiging van de onderzoeker zich ook zullen afspiegelen in zijn mening over de oudste vormen der religie. Deze subjectiviteit is onvermijdelijk op een terrein waar ons voor de kennis van het geestelijk leven slechts archaeologische gegevens ter beschikking staan. Deze subjectiviteit is een risico dat aanvaard moet worden door schrijver en lezer beiden. De lezer heeft echter het recht bezwaar te maken tegen een voorstelling van zaken, die zulke conclusies als objectief vaststaand doet voorkomen. De auteur, aan wiens deskundigheid geen twijfel mogelijk is, gaat uit van het oermonotheïsme, niet als een hypothese die nimmer bewezen is en uiterst aanvechtbaar geacht mag worden, maar alsof het een vaststaand feit was. De theorie van het oermonotheïsme dwingt hem tot een schema waarin de feiten moeten passen en alle gegevens worden geïnterpreteerd, zodat ze in overeenstemming zijn met de hypothese waarvan wordt uitgegaan. Dit levert een indrukwekkend beeld op van de religie der praehistorie, waarvan slechts te betreuren valt, dat het een constructie is die als visie zijn goed recht heeft, maar die niet het recht heeft zich aan te dienen als historische werkelijkheid. Zo is, om een voorbeeld te geven, Maringers interpretatie van de bekende vondsten van in holen bijgezette berenschedels als offers aan een hoogste wezen uitermate aanvechtbaar (men zie de degelijke kritiek van Meuli, Griechische Opferbräuche, 283 s.s.) en is de verklaring daarvan als jachtriten ter instandhouding van het gejaagde dier in alle opzichten veel aannemelijker. Deze opvatting komt echter in strijd met het oermonotheïstische schema. Overigens is in de laatste tijd gegronde kritiek uitgeoefend op de interpretatie dezer vondsten. Indien deze kritiek juist is, vervalt de waarde van deze vondsten geheel.

Afgezien van deze principiële kritiek die bij een werk van dit karakter niet verzwegen mocht worden, valt in dit boek zeer veel te prijzen al is het jammer dat door omstandigheden dit werk bij verschijnen reeds vijf

jaar achter was op de stand van de wetenschap, een lange tijd gezien de snelle ontwikkeling van de studie van de praehistorie. Voor de bibliotheek van een critisch lezer is deze studie een waardevolle aanwinst. De minder critische lezer houde zich aan de realia, die gelukkig het grootste deel van dit boek vullen, en late zich doordringen van het hypothetisch karakter van het merendeel der gegeven interpretaties. TH. P. VAN BAAREN

A. VAN ONCK, *Islam de kracht, die de wereld der Moslims beweegt*, Ned. Uitgeversmaatschappij 1952, 64 blz.

In dit boekje stelt de auteur zich ten doel enkele veel voorkomende misverstanden ten aanzien van de Islâm uit de weg te ruimen, en vraagt de lezer alle vooroordelen opzij te zetten, opdat er plaats zal gelaten worden voor een koel en objectief denken.

Wetenschappelijk gesproken is v. O. in zijn recht, wanneer hij wanbegrippen corrigeert als: dat Mohammed voor de orthodoxe Moslims een heilandsfiguur zou zijn, Jezus door hen geminacht zou worden, de Islâm zijn succes dankt aan het zwaard... Moeilijk wordt het de schrijver te volgen bij stellingen als: dat de ethiek van de Qur'ân geen casuïstiek, maar enkel algemene regels biedt (blz. 19), en dat er tussen de opeenvolgende Sûra's een aantoonbaar verband bestaat (blz. 16). En men wrijft zijn ogen uit bij het lezen van de bewering dat de Islâm de eerste godsdienst was, die de vrouw met de man gelijkwaardig stelde (blz. 64). Een eenzijdige voorstelling van zaken is het, wanneer als Bijbelplaatsen over de positie van de vrouw wèl 1 Tim. 1:11–13, 1 Kor. 11:3 en Eph. 5:22v. worden genoemd, maar niet b.v. Gal. 3:28, en dat aan de andere kant wèl het Qur'ân-vers S. 33:35 wordt geciteerd, maar niet de passage uit de Sûra, welke in het bijzonder over de vrouwen handelt, nl. S. 4:38 (hier wordt verteld dat de man een trede hoger staat dan de vrouw en uit dien hoofde een weerbarstige echtgenote mag kastijden en in de slaapkamer mag isoleren).

De systeemloze transscriptie van het Arabisch (Soera, Qoraan, Islam, al Djehad, ar-rasoel, al-Din) en de drukfout (?) op blz. 57 ,ashadoe al' (i.p.v. an) wekken argwaan ten aanzien van de vertrouwdheid van de auteur met die taal. De vertaling van citaten uit Gibb's ,,Mohammedanism'' is allerminst vlekkeloos (cf. b.v. blz. 30 laatste regels).

In feite zou dit een apologetisch geschrift van de Ahmadijja-beweging kunnen zijn. Natuurlijk, v. O. zegt niet duidelijk dat hij een Moslim is, en nog minder dat hij een volgeling van deze Indische sekte is; een enkel détail echter verraadt hem. Zo de typische Ahmadijja woordverklaring van Islâm-Vrede. Het is dan ook enigszins bevreemdend, dat dit werkje verschenen is in de serie: Onderwijs, Kunsten en Wetenschappen, Nederlandse Uitgeversmaatschappij N.V.

J. M. S. BALJON Jr

D. S. ATTEMA, *Moderne stromingen in de Islam* (1953), 40 blz.

Dit boekje bevat een aardig oriënterend overzicht (waarin als carac-

teristica voor de Islam worden genoemd zijn superioriteitsgevoel, katholiek bewustzijn en *taqlîd* plicht) en een behandeling van het modernisme in India en Egypte.

Dr Attema streeft er naar de hoofdlijnen aan te geven, en hierin is hij over het algemeen goed geslaagd. Maar niet juist is de indruk te wekken dat er in India een sterke tendenz is naar een soort Mohammed-cultus (blz. 24). Modernisten accentueren in den regel bijzonder graag de *ana-bashar* (‚ik ben maar een gewoon mens') – belijdenis van deze profeet. Gemist werd de vermelding van de Indische wijdverbreide lievelingsidee van de *dîn al-fitra*, de natuurlijke en universele religie: Mohammeds opdracht was 't niet iets nieuws te prediken, maar zijn boodschap beoogde enkel een zuivering en hereniging van al de bestaande godsdiensten, en een herstel van de oorspronkelijke, bij ieder mens aanwezige, ingeschapen religiositeit (cf. *Sūra* 30 vs 29). De Koran te omschrijven als een verzameling van uitspraken van Mohammed (blz. 12) is een minder gelukkige typering van dit H. Boek.

Deze Lichtstraal is een betrouwbare inleiding voor het onderhavige onderwerp. Jammer alleen, dat de stijl niet overal zo goed verzorgd is als de inhoud. Maar het is, dunkt me, eerder geschikt voor een predikant dan voor het eenvoudige gemeentelid, voor wie de Lichtstralen bestemd zijn. Voor de laatste is zeker het oriënterend overzicht te ‚geleerd'.

J. M. S. Baljon Jr

OUDE TESTAMENT

Ludwig Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, 3. überarbeitete Auflage, J. C. B. Mohr, Tübingen 1953.

Toen de Redactie mij vroeg of ik de derde „überarbeitete" druk van de bekende theologie van Köhler wilde bespreken, heb ik dit gaarne toegezegd. Nu ik echter deze uitgave met de eerste druk heb vergeleken, moet ik de bespreking heel kort maken, wegens de regel van het N.T.T. om geen volgende drukken van een boek te bespreken, tenzij het ingrijpend werd gewijzigd. Deze Theologie is met 3 blz. uitgebreid, tengevolge van enige spatiëringen, enkele aanvullingen in de tekst (blz. 23, 33, 135, 179, 206) en in de noten. De belangrijkste addities betreffen de betekenis van de Jahwenaam, blz. 25, waardoor deze m.i. nauwelijks meer past bij de oude tekst op blz. 27, en van Gen. 1:28 (blz. 135).

Op de inhoud ga ik niet in; het boek is mij zeer waardevol door zijn korte, puntige formuleringen, zijn zeer precieze weergaven van de hebreeuwse begrippen, en zijn telkens rake typeringen, ook al houd ik ernstige bezwaren tegen de exegese van verschillende plaatsen; hier en daar heeft 't boek iets prikkelends door de apodictische presentatie van zijn conclusies. 'k Noem slechts een ondergeschikt punt dat mij ditmaal opviel; op blz. 216 (oud 215) wordt gezegd dat Ezechiël de enige profeet is, die behalve van een rest van Israël ook van een rest der volkeren weet; het lijkt mij geheel verkeerd beide woorden „rest" hier naast elkaar te gebruiken, omdat de „rest der volkeren" zeker geen heilshistorische betekenis heeft (Ez. 36:5).

Door het verlopen van de blz. kloppen de registers niet meer helemaal; in noot 41 bleef de drukfout in *Vocabulary* staan. Wat de litteratuuropgave betreft, zou aanvulling wel gewenst zijn.

TH. C. VRIEZEN

HELLMUTH FREY: *Das Buch der Heimsuchung und des Auszugs* (Kap. 1–18 des zweiten Buches Mose), Calwer Verlag, Stuttgart.

Het spijt me dat dit boek al te lang op mijn bureau bleef liggen; het is een der delen van de bekende populaire commentarenreeks: Die Botschaft des Alten Testaments. Ik draag het werk van Mag. Frey een goed hart toe – 'k weet hoe hij zich ernstig op de tekststudie toelegt en daarna tracht de tekst actueel te maken. Meer dan een van de thans levende commentatoren bereikt hij een actuele vorm van verkondiging, die de Bijbel tot een sprekend getuigenis van Gods werk in de geschiedenis maakt.

'k Heb en houd het bezwaar dat te gemakkelijk over eeuwen geschiedenis wordt heengestapt, dat bijv. te gemakkelijk Israëls geschiedenis paradigmatisch voor de geschiedenis der Kerk wordt gesteld en daarbij de Einmaligkeit ook van Israël uit het oog wordt verloren, kortom dat telkens de hedendaagse Christen de teksten zonder enige terughouding op Christelijke wijze laat spreken, maar ik heb eerbied en waardering voor de wijze waarop Mag. Frey zijn taak volbrengt, telkens blijk gevende de tekst geproefd te hebben en te weten wat Evangelieprediking is.

Maar laten wij afspreken, dat dit boek geen commentaar is, geen „Erläuterungen" geeft, zoals de ondertitel suggereert, maar Evangelieprediking naar aanleiding van Oud-Testamentische teksten.

TH. C. VRIEZEN

B. J. OOSTERHOFF, *Israëlietische Persoonsnamen*, Exegetica I 4, Uitg. Van Keulen, Delft, 1953.

Een aardig boekje van 80 blz., philologisch goed verantwoord, dat „leken" inzicht geeft in de Hebreeuwse naamsvorming; een vrij groot aantal namen wordt behandeld, in het bijzonder de theofore. 'k Ben het met de schrijver niet helemaal eens, dat tegenwoordig zo zelden een gedachte in een naam tot uitdrukking wordt gebracht, noch dat in oud-Israël altijd een bepaalde gedachte met de naam werd uitgesproken. De naamsverklaring is daardoor hier en daar te rationeel. Aan het speelse element in de naamgeving, ook in de oudheid, ook in oud-Israël, moet een plaats worden gelaten (planten- en dieren-namen, een naam als Keren-kappuch). Misschien zijn de mensen nu gedachtelozer dan toen, in het bijzonder op religieus terrein, maar speelser waarschijnlijk niet; speelsheid is toch wel een oermenselijk instinct in de verhouding van ouder en kind! Wat de naam David betreft, ware nu toch wel aan het *dawidum* uit Mari te denken; de naam Jedida kan niet de vrouwelijke vorm van David worden genoemd (blz. 14).

TH. C. VRIEZEN

NIEUWE TESTAMENT

Pierre Bonnard, *L'Épitre de Saint Paul aux Galates* – Charles Masson, *L'Épitre de Saint Paul aux Ephésiens*, Neuchatel – Paris 1953, *Commentaire du N.T.* IX (publ. sous la direction de P. Bonnard, O. Cullmann e.a.), br. 12.50, rel. 15.50 fr.

Wat betreft *Gal.:* de inleiding van Bonnard is kort, maar levendig en helder geschreven. Hij kiest voor de Nd-Gal. hypothese en is van mening, dat de critiek hiertoe overhelt (p. 12). Dit is echter de vraag: men vgl. het overzichtsartikel van A. M. Hunter, *St Paul in the Twentieth Century* in: Exp. Times 61, 1950, p. 357. Dienovereenkomstig plaatst hij de brief in het verblijf van Paulus te Korinthe, in tijd vlak voor de brief aan de Rom. In Exc. III legt B. terecht nadruk op de samenhang tussen Gal. en Rom.: of deze samenhang echter een der zekerste middelen is om Gal. te dateren (p. 79)? Tegenover b.v. Jülicher en Duncan houdt B. terecht vol, dat deze relatie bestaat, met accentverschillen en voortgaande ontwikkeling van gedachten: men kan er echter m.i. niet meer van zeggen dan dat dezelfde „theologie" zich in verschillende omstandigheden verder ontplooit. Een datum kan men hier niet uit aflezen. In Exc. II kan men weer bestuderen in welke onnodige moeilijkheden men geraakt door de Nd-Gal. hypothese (o.a. Hand. 15 moet verplaatst worden naar een andere context, p. 48). In Exc. IV verkleint B. m.i. ten onrechte de betekenis van het sacrament van de Doop in Gal. De literatuurlijst noemt bij de grieks-patrististische exegese niet: K. Staab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche* 1933. Bestek en omvang dezer commentaren houden zo ongeveer het midden tussen de Meyer-Komm. en de Moffatreeks (meer gelijkenis met de laatste). Zij zijn voor wetenschappelijke doeleinden onvoldoende, maar zeer geschikt voor het prepareren van de homilie en de bijbelkring (–lezing). Wat betreft *Ef.:* veel van het bovenstaande geldt ook voor de comm. van Masson op Ef. M., die ook Kol. in deze reeks commentarieerde, geeft geen inleiding, omdat z.i. het verstaan van deze brief niet afhankelijk is van de isagogische quaesties; deze komen bovendien in de comm. aan de orde. Een aanvechtbare methode, die ook een onregelmatigheid brengt in de opbouw van deze reeks. Wel wordt een beknopte literatuurlijst gegeven. In tegenstelling met de commentator van Gal. geeft M. aan het slot „Conclusions". Hij beschouwt Ef. niet als een authentieke brief van Paulus, maar beschouwt de brief wel als grotendeels op de gedachten van de apostel gebaseerd. De noten zijn in dit deel zwaar geladen en geven een menigte bijzonderheden over de terminologie met verwijzing naar andere texten. In de Exc. (deze excursen zijn helaas niet in de inhoudsopgave opgenomen) p. 148–151 verdedigt M. tegenover Norden de hymne Ef. 1:3–14 als een waardevol stuk liturgisch goed der oudste Gemeente. In de Exc. p. 198/9 over de Kerk in Ef. 4:1–16 wordt merkwaardigerwijze H. Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief* 1930 niet besproken. Men zou van deze commentator wel eens willen horen wat hij over een eventuele „gnostische" achtergrond van Ef. denkt. Hij uit zich daar niet over, voor zover ik zien kan. De verschillen tussen

I Kor. 12 en Ef. 4 wat betreft het beeld „lichaam-leden-hoofd" worden m.i. overmatig geaccentueerd (p. 198/9). Telkens wijst M. op joodse achtergronden. Als eerste inleiding in de problematiek van Ef. is deze comm. zeer bruikbaar en bovendien voor het boven bij Gal. genoemde doel. P. A. VAN STEMPVOORT

KERKGESCHIEDENIS

A. SIZOO, *Het Oude Christendom in zijn verhouding tot de antieke cultuur.* Amsterdam, Paris 1952, 82 pag., f 3,90.

Met tal van welgekozen aanhalingen uit christelijke schrijvers toont Sizoo, dat de Christenen de heidense religie wel moesten afwijzen, de wetenschap, in het bijzonder de wijsbegeerte verschillend beoordeelden en de literatuur, wier rhetorisch karakter terecht onderstreept wordt, wel moesten aanvaarden. Dat de houding der Christenen tegenover de cultuur geheel verschilde van de „onze", vindt volgens schrijver zijn oorsprong in het feit, dat de rijkdom van het Christendom door het theologisch en wijsgerig denken nog niet was gepeild. Daartegenover kan men stellen, dat de theologie van het eschatologische èn van het klassieke Christendom wel geheel anders, maar niet minder waardevol is dan die van het tegenwoordige Christendom, ook waar het de cultuur betreft.

De betoogtrant van de schrijver is rustig en zakelijk: overal blijkt, dat hij zeer belezen is in zijn auteurs en de *realia* van het stervend heidendom zo goed als van het jonge Christendom grondig kent. Zijn geheim is, dat hij deze geleerdheid zo eenvoudig en algemeen begrijpelijk voordraagt.

Op blz. 42 wordt *percuasio civilis* (Min. Felix, Oct. 19, 14) vertaald met: „woorden van politieke bedoeling". Het lijkt me, dat hier eerder sprake is van „volksgeloof". G. QUISPEL

P. DUMONTIER, *Saint Bernard et la Bible*, Desclée de Brouwer, Paris 1953, 186 p., 160 fr. b.

De schrijver van dit boek wil beschrijven hoe de Cisterciënsers in de twaalfde eeuw tegenover de Bijbel stonden. Hij denkt daarbij ook wel aan Willem van Saint-Thierry e.a., maar toch vooral aan Bernard.

Eerst worden de vragen behandeld: hoe zag Bernard God en wie was Bernard in het licht van God? Vervolgens: hoe zag Bernard de Bijbel en in welke situatie trof de Bijbel Bernard aan? Verdere hoofdstukken bespreken de wijze waarop B. de Bijbel uitlegde, de betekenis van „de smaak", „het gevoelen" door de Heilige Geest, waardoor Christus ontdekt wordt. Bernard let op allerlei bijzonderheden in de Bijbel. Hij combineert verschillende verhalen uit het Oude en het Nieuwe Testament, wijst op een diepere harmonie, en bespreekt gaarne Bijbelse personen. In dit alles bracht hij nieuwe en eigen gegevens. Groot is de bebetekenis der meditatie. Het rationele speelt een ondergeschikte rol. De nadruk valt bij alles op de liefde, op de bekende woorden „gustate et videte quoniam suavis est Dominus" (Ps. 34). Een exegeet was B. niet. Het was hem te doen om de verdieping van het godsdienstige leven. De taal van de Bijbel heeft daarbij grote invloed op hem geoefend.

P. Dumontier is zeer goed thuis in de geschriften van B. en hij begrijpt hem. Zijn boek kan als inleiding op de vroomheid van B. worden aanbevolen.

M. VAN RHIJN

J. W. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, Longmans, Green and Co, London 1950, 446 p., 26/–.

Voor de bestudering van het ontstaan en het gebruik van de belijdenissen in de oude Kerk hebben vooral Kattenbusch (Apost. Symbol, 1894), Holl (Ges. Aufs. II), Harnack (Sitzungsber. der Pr. Akad., 1919) en Lietzmann (Symbolstudien, Z.f. N.T.W. 1922–'27) grote verdienste verworven. Thans brengt Kelly, kerkhistoricus in Oxford, dit vraagstuk opnieuw in discussie en hij brengt het onderzoek van deze ,,jungle-like'' materie inderdaad verder. Lietzmann had gewezen op het nauwe verband tussen credo en doopliturgie. Kelly preciseert dit nader door duidelijk te maken dat dit vóór de derde eeuw alleen geldt van de doopvragen; de declaratorische belijdenissen behoorden toen nog niet tot de eigenlijke doopliturgie en zijn daar pas in later tijd ingevoegd. Aanknopend bij de hypothesen van Harnack, Holl en Lietzmann aangaande de oorsprong en de ontwikkeling van het Symbolum Romanum, becritiseert hij de mening van de laatste beiden, dat de christologische insertie een ontvouwing zou zijn van de titels van Christus in het tweede artikel. De datering van deze insertie stelt hij tussen Justinus en Hippolytus als termini a quo en ad quem, ongeveer 180 na Chr. Voor de Spaans-Gallische oorsprong van de Textus Receptus van het Apostolicum voert hij enkele, bij mijn weten nieuwe argumenten aan. Ook de geschiedenis der Oosterse symbolen, met name het Nicaeno-Constantinopolitanum, wordt opnieuw onderzocht: Kelly's hypothese is, dat de vaders in 381 dit toen reeds bestaande credo accepteerden als een bevestiging van de leer van Nicaea, zonder zich er om te bekommeren dat het niet letterlijk met de formulering van Nicaea overeenkwam. Het gebruik der oud-christelijke symbolen wordt gevolgd tot de elfde eeuw, wanneer zij in de Kerk algemene erkenning verworven hebben. Ter verklaring van de teksten voert de schrijver veel dogmenhistorisch materiaal aan.

Wie over de huidige stand van het onderzoek van deze ingewikkelde vraagstukken helder wil worden voorgelicht, kan hier terecht.

W. F. DANKBAAR

PROF. DR S. P. ENGELBRECHT, *Geschiedenis van de Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika*, 3de dr., H.A.U.M.-J. H. de Bussy, Kaapstad-Pretoria 1953, geb. f 17,25.

Aan zijn omvangrijke en zeer gedétailleerde beschrijving van de lotgevallen der Nederduits Hervormde Kerk van Afrika heeft Prof. Engelbrecht in deze derde druk een overzicht van de geschiedenis der Nederlandse Hervormde Kerk doen vooraf gaan. Hij wil nl. niet alleen de historische achtergronden van de wordingsgeschiedenis zijner Kerk doen uitkomen, maar is bovendien, tegenover neo-calvinistische scheidings-

beginselen, die ook in Zuid-Afrika hun werk hebben gedaan, een overtuigd voorstander van de hervormde gezindheid en volkskerk-idealen. Het boek is met kennis van zaken, geput uit een enorme hoeveelheid historisch materiaal, bovendien onderhoudend en met warmte geschreven. Maar een bezwaar is, dat de schrijver, al verhalende, zich heeft laten verleiden hoofd- en bijzaken, gewichtige historische ontwikkelingen en détails aangaande personen en gebeurtenissen in één doorlopend relaas te beschrijven. Dit doet ernstig tekort aan de overzichtelijkheid, vooral voor lezers die van de Zuid-Afrikaanse kerkgeschiedenis weinig of niet op de hoogte zijn. Voor een algemeen historisch werk als dit zou het de voorkeur hebben verdiend, als de schrijver zich in de doorlopende tekst beperkt had tot de hoofdzaken en daarnaast, met kleinere letter, op de nadere bijzonderheden was ingegaan en als hij de talrijke brieven en historische documenten – die m.i. trouwens lang niet alle belangwekkend genoeg zijn om volledig te worden weergegeven – niet in de tekst, maar in bijlagen had opgenomen.

Ondanks deze critiek vestig ik echter gaarne de aandacht op dit boek: het bevat een schat van gegevens voor ieder die zich in de bewogen kerkgeschiedenis van Zuid-Afrika wil verdiepen – en daar moesten wij, juist nu de historische en geestelijke banden weer worden aangeknoopt, toch meer van weten. W. F. DANKBAAR

DOGMATIEK

Dr G. C. BERKOUWER. Dogmatische studiën. Kok, Kampen. De persoon van Christus 1952. 334 blz. geb. f 8,30. Het werk van Christus 1953. 387 blz. geb. f 9,75.

Doordat deze twee boeken slechts een jaar na elkaar verschenen en naar inhoud grote samenhang vertonen, ligt het voor de hand om over beide tegelijk iets te schrijven. Samen vormen zij een complete christologie. De snel-aangroeiende reeks van deze dogmatische studiën, zeker deze twee delen, geven blijk van een enorme werkkracht en van een formidabele belezenheid. Het gehele werk, in deze twee banden uitgegeven, behandelt eerst de persoon, dan het werk van Christus. Er ligt in deze scheiding van persoon en werk een zeker risico, waarvan de Schr. zich terdege bewust is: hij aanvaardt haar niet wat betreft Christus, wèl wat betreft de behandeling van de stof (I. 186, 191). De zin van het vooropgaan van de persoon blijkt uit de gehele opzet van het werk. Want wèl is Jezus Christus eerst verschenen en volgt daaruit de bezinning op zijn persoon, maar Schr. wil eerst vastleggen over wie hij het heeft, voor hij zich afvraagt, wat er gebeurd is bij de verschijning van de persoon van Jezus Christus. Daarom begint hij vanuit het dogma, vanuit de twee-naturenleer; „de gang der Christologie kan niet worden afgeleid uit de historische gang der dingen" (I. 82); waarschijnlijk betekent „gang" in het begin van deze zin „methode". Maar dan zullen we toch moeten bedenken, dat, al heeft de Kerk in de conciliën Christologie zich op het dogma omtrent de persoon geconcentreerd, er al lang (vooral in het Westen) theologisch-diepgaande bezinning was op het werk van Jezus Christus. Is het terecht,

dat Althaus verweten wordt te vergeten, ,,dat wij niet staan voor deze historische Jezus, maar tegenover de prediking van Jezus Christus, die in het apostolisch kerugma tot ons komt" (I. 82)? De synoptische evangeliën behoren ook tot het apostolisch kerugma en hebben de historische Jezus toch zeker duidelijk genoeg tot achtergrond; zij hebben ook zin voor de kerk! Maar het is opmerkelijk, hoe weinig aandacht er in deze beide delen aan deze evangeliën gegeven wordt. Uitgaande van de twee-naturen-leer komt geheel dit boek vrij ver van de bijbelinhoud-in-zijn-gegeven-gestalte âf te staan, wat Schr. compenseert door voortdurend beroep te doen op losse texten uit de H. Schrift. Over het geheel genomen komen uit het N.T. vooral Paulus, Johannes en Hebr. aan de beurt. Niet dat Schr. de H. Schrift uit het oog verliest, maar omdat hij van het dogma der twee naturen uitgaat, selecteert hij en trekt daardoor het geheel van de bijbelinhoud scheef. Deze methode brengt ook mede, dat er in het deel over de persoon rijkelijk veel dogma-historie wordt behandeld: in dit opzicht heeft hij evenwel een illustere voorganger aan H. Bavinck. Omdat Schr. met het deel over de persoon vanuit de conciliën christologie begint, wordt de lezer geacht niet alleen de gehele verschijning van Jezus Christus te overzien, maar ook dit te doen vanuit de twee-naturen-leer. Men belijdt J. Chr. vanaf het begin van dit boek, men *ontdekt* Hem niet; dat is niet meer nodig. Toch is dit *ontdekken* van belang voor de christologie en het is iets geheel anders, dan ,,J. Chr. maken tot het ,,object" van onze vrijblijvende analyse" (I. 7). Laat mij dit toelichten uit het begin van geheel het boek. Daar wordt verhaald van een student (Abr. Kuyper), die in Leiden bij Rauwenhoff's modernisme had geapplaudisseerd en later voorman der gereformeerden werd. Was deze verandering voor hem toen hij dit op zijn 80ste jaar aan zijn studenten vertelde, een reden voor diepe dankbaarheid? Neen, het was reden om van ,,de onpeilbare diepte tussen de kerk van Christus en het modernisme" te getuigen, zegt Schr. Hij was toch zelf het levend getuigenis van de mogelijkheid om Christus te *ontdekken;* dat was niet *zijn* mogelijkheid, maar *Gods* mogelijkheid voor hem, die er dan toch maar is en niet mag worden gelochend. Deze inleiding dreigt de gehele christologie in gevaar te brengen: er valt niets te ontdekken; men is er voor men begint. Soms speelt dit de Schr. parten. Wanneer hij b.v. de belijdenis van Simon Petrus uit Mt. 16 aanhaalt, spreekt hij niet, zoals de text, van Jezus, maar van Christus: ,,wie zeggen, zo heeft Christus gevraagd, dat Ik, de Zoon des mensen ben?" Maar zo breekt de pointe van het antwoord ,,gij zijt de Christus". Schr. laat dan volgen: ,,deze kennis, deze belijdenis, wordt direct op Goddelijke openbaring, op apokalupsis, teruggebracht." Volkomen juist, maar Jezus zegt niet zelf: ,,ik ben de Christus" – aan Simon Petrus wordt gegeven het te ontdekken. Jarenlang heb ik samen met vele anderen goed orthodox meegepraat, dat Jezus de Christus, de Zoon des levenden Gods is, voor het mij gegeven werd te *ontdekken,* wat dit inhield – toen begon de christologie voor mij. Er is geen gering risico in, dat de christologie geheel werk van de ,,school" wordt. Men kan wel zeggen: dit alles is van de belijdende kerk uit opgezet en doordacht, maar de kerk kan in haar dogmatische arbeid ook ver-scholen en dit brengt haar apostolische taak in gevaar. Deze belijde-

nis in Mt. 16 is niet alleen maar een belijdenis, een christologisch dogma, maar de belijdenis van een belijder; en het is daarom nog geen anthropocentrische theologie, wanneer men de *ontdekking* van de Christus, als de gave des Vaders aan de mens, in de christologie aan de orde stelt. Misschien is het dan minder geschikt om met „de persoon van Christus" (let wel, niet van Jezus Christus) te beginnen en daarbij van de twee-naturenleer uit te gaan. Het is evenwel bijzonder te appreciëren, dat Schr. zo nu en dan iets van dit bezwaar gevoelt (meestal aan 't eind van een hoofdstuk) en dan in een paar regels boven de schoolsheid poogt uit te komen (I, 76, 123, 159, 261, 271, 285, 322v.v.).

De bouw van deel I is: de conciliën-confessis en de gereformeerde (met een caput over Korff's halt bij Chalcedon). Dan over persoon en werk, over het O.T., over vere deus vere homo, de zondeloosheid, de eenheid des persoons (2 capita) en het incognito. Bondiger dan Bavinck behandelt Schr. de concilies, en minder grimmig dan Calvijn zijn dissidente tijdgenoten; ten aanzien van deze laatsten toont Schr. een brede belezenheid. Zijn kritiek is scherpzinnig en zijn commentaar op Ned. Gel. bel. en H. Catech. geruststellend. Zonder lidtekens of schrammen verrijzen Calvijn en Bavinck uit het gewoel der theologen. Is er dan sindsdien niets nieuws te zeggen? Zeker: de uiterst zorgvuldige be- en veroordeling van vele tijdgenoten, waarvan sommigen ook zo heel nu en dan met enige waardering worden genoemd (b.v. de Leidse Sevenster om zijn „Christologie"). Het is evenwel bewonderenswaardig, dat in al deze polemiek geen zweem van ijdelheid te voorschijn komt; het gaat voortdurend alleen maar om de apologetiek van het gereformeerde standpunt. Toch is het gehele boek daardoor zo polemisch en zo apologetisch, dat men soms bijna vergeet, dat het in deze christologie om Jezus Christus gaat. In het vaak herhaalde vere deus vere homo hoor ik ook het dubbele vere als een soort juichkreet, als iets verrassends, als een ontdekking der vereniging van het hopeloos gescheidene in de éne Jezus Christus; maar zo iets komt bij de behandeling niet aan de orde, het gaat om deus en homo. Zou het niet mogelijk zijn het gesprek van theologen onderling nog anders dan polemisch te voeren? Hier heerst de neiging om de uiteenzetting, die een mede-Christen geeft logisch voort te drijven tot aan de rand van de afgrond der ketterij; zo licht eindigt dit met een afstoten in de diepte, wanneer Schr. gaat zeggen „dit leidt tot..." Ik denk aan de bespreking van Kierkegaard; die heet „een logisering van de openbaring van Chr." (I. 304) en aan de weinige woorden over H. Vogel's Christologie: „we naderen hier de idee van het theopaschitisme, dat door de kerk steeds werd afgewezen als een schending van het trinitarisch geheimenis" (I. 310); terwijl deze beide Lutheranen toch niet zo heel ver weg zijn van Calvijns gedachte, dat „Christus omhangen is geweest met de nederigheid van het vlees" (I. 313); deze „occultatio" ligt toch niet zover af van K's incognito, dat het tafellaken tussen Luther en Geref. hierdoor zou moeten scheuren? Het zou van zo groot belang zijn, wanneer van weerszijden Lutheranen en Calvinisten eens poogden elkaar te vinden in hun gezamenlijk reformatorisch bezit en eens trachtten met vertrouwen in elkaars ernst ten aanzien van J. Chr. naar elkaar te luisteren. Op de spits gedreven polemiek maakt immers de

apostolaire taak der kerk in de wereld àl moeilijker. Is er dan geen andere theologie mogelijk dan òf deze òf de onverschillige tolerantie? Ook voor de christologen geldt Jezus' Woord (Mt. 11:27), dat „niemand (geen Calvinist en geen Lutheraan) de Zoon kent, dan de Vader". Vanhieruit is n.m.w. nog geen christologie opgebouwd, ook deze niet, al komt de zekering in het woord „mysterie" gelegen, ook hierin voor. In de jonge kerken begint men te komen tot een eigen lezen van de h. Schrift en tot het verlangen, die te doordenken zonder de overdekking van deze gedachten door Griekse speculatie en door Romeins rechtsbesef; daarover kan men zich wel verblijden, maar toch blijft men mede daardoor verlangen naar een veel bijbelser christologie dan een klassiek-conciliaire en reformatorische apologetiek. Ook de Westerling, voorzover hij lijdt onder het gemis van inzicht aangaande de zin des levens, heeft nog een andere christologie nodig dan deze, die bestemd is om een jongere generatie van evangelieverkondigers te vormen; ik denk daarbij aan de evangelieverkondigers, die het wagen in de hopeloosheid van deze onze wereld neer te duiken van uit de traditie om te redden, wat zij mogen bereiken. Een specimen van dogmatisch werk in dit opzicht is het begin (slechts het begin) van W. Elert's „der Chr. Glaube" en H. Vogel's „Eiserne Ration". Al is het juist, wat er tegen Aulen's Verzoeningsleer wordt ingebracht (II. 365), toch heeft hij met zijn „Christus victor" (ook het motto van de oecum. jeugdconferentie in A'dam 1939) een snaar aangeraakt, die geluid gaf. Er is een strijd van J. Chr. met Satan en daemonen tot op heden, en de jongeren hebben daar besef van, maar in dit werk wordt deze strijd nauwelijks gememoreerd, al is die in de synopt. evangeliën en in de apocalyps centraal genoeg. Is het niet opmerkelijk, dat J. Chr. Blumhardt's „Jezus ist Sieger" zulk een signaal geworden is, nadat er tevoren meer dan een generatie lang nauwelijks een woord over gerept werd?

Op nòg een punt moge ik wijzen: waarom wordt er toch niet meer aandacht geschonken aan christologische gegevens op het terrein der kunst, vanaf de oud-christelijke tot de moderne. Dit geldt ook voor de literatuur. Natuurlijk zijn allerlei hooggeleerde stemmen in binnen -en buitenland van belang, maar waarom zou de christologie een intellectueel onderonsje blijven? Zij is mede daardoor te schools en te geïsoleerd geworden, wat zij voor Pl. nog niet was. Ook een op het dogma geconcentreerde christologie heeft als „wachter" de taak het dogma voor Kantianen en Hegelianen, voor empiristen en existentialisten zo te vertalen, dat de spanningen van weerszijden verstaanbaar zijn. Had dan niet van Kierkegaard ten aanzien van zijn strijd met Hegel iets gezegd moeten worden behalve zijn „incognito"; hadden wij Bultmann ook niet eens moeten zien in zijn worsteling met het existentialisme van Heidegger en de jonge Nederlandse vrijzinnigen in hun strijd met het empirisme? Schr. behoort zeker niet tot hen, die Kantianisme in Barth's Römerbrief ontdekt hebben en hem daarmee afdoen – hij weet en erkent, dat er door deze man in de theologie wat gebeurd is; maar had ons van de *beweging* der christologie niet meer moeten blijken? De christologie is een stroom en het Calvinisme is niet de zee, waarin alle denken over „de Zoon, die alleen de Vader kent", uitmondt. Zeker, de stroom drenkt ook het veld waar Cal-

vinisten verbouwd worden; er zijn evenwel meer verbouwde velden, waar niet alleen onkruid groeit. De christologie, ook zij, die zich op het dogma concentreert, zal behalve wachtersdienst nog een andere functie moeten vervullen: zij zal een opnieuw belijden moeten voorbereiden en dat is nog iets anders dan alleen de traditie handhaven. In 1934, met het stellen van de Barmer thesen, begon ik pas te verstaan wat dit betekent: dat was tegelijk een opnieuw en een nieuw belijden. Het kon vanwege de nood des tijds; het was een gave, waarvan de opstellers de draagwijdte nog niet konden vermoeden. Is de nood des tijds er niet meer? Kunnen wij rustig restaureren? Vanuit de verontrusting zal de christologie-van-nu, die opnieuw belijdt, geboren moeten worden. Begaafde, geschoolde dogmatici als Schr. hebben ook de taak dit voor te bereiden.

Over het tweede deel korter, hoewel Schr. hierin veel voortreffelijk werk geleverd heeft en zichzelf, vergeleken bij het eerste deel, overtreft; hier is het veel minder een christologie over de christologen, meer over J. Chr. zelf. Dat Schr. zich sterk aan het apostolicum in de Heidelberger bindt, is een reeds gemaakt bezwaar. Zou het boek anders te zeer bijbelstheologisch geworden zijn? En ware dit een schade? De indeling is aldus: motief der incarnatie, de staten, de ambten, de maagdelijke geboorte, lijden, opstanding, hemelvaart, het zitten ter rechterhand en de toekomst. Als toegift: „aspecten van het werk van Christus": verzoening, offer, gehoorzaamheid, overwinning. De opbouw van een systeem is bewust vermeden (II. 278); daardoor werden de capita iets meer bijbels, maar tussen de typen der bijbelboeken wordt niet veel onderscheid gemaakt. Om een „leven van Jezus" gaat het Schr. helemaal niet (II. 37). Terecht; maar dit wordt zozeer vermeden, dat de prediking van het Koninkrijk, de gelijkenissen-stijl, de spanning met het Farizeïsme, de strijd met duivel, ziekte en dood nauwelijks genoemd worden. De samenhang der capita geeft wel eens moeilijkheden: de vernedering staat op grote afstand van gehoorzaamheid en verzoening; de verhoging weer ver van de overwinning; ook het koningsambt staat hier weer los van; het lijden staat ver van het offer; ook de douleia van Christus in verband met de diaconia als karaktertrek der kerk komt daardoor niet klaar te voorschijn. Zo is b.v. (II. 346) de voetwassing geallegoriseerd en in haar diaconia-betekenis daardoor niet tot haar recht gekomen. Misschien hangt dit samen met de gebondenheid aan de Heidelberger en met de vele polemiek, die Schr. voeren wil; maar het schaadt de concentratie op J. Chr. zelf. Het hoofdstuk over de toekomst is wel heel bondig, gezien de gisting, die de parousieverwachting in alle kritieke tijden in de kerk wekt. Alb. Schweitzer en F. Buri worden wel even genoemd, maar weldra aan O. Cullmann overgelaten. De eschatologie is niet de meest doordachte zijde van de gereformeerde christologie. Veel fraaier bewerkt is de behandeling van de verzoening. Wel mist men in de bespreking van de toorn Gods de voor velen zo duidelijke gedachte, dat de Creator recht op zijn creatuur heeft en dit laat gelden. Wij hebben het mens-zijn nu eenmaal niet zelf bedacht en weten dit wel. Volstrekt duidelijk behandelt Jezus dit in de gelijkenis van de wijngaard (Mk. 12:1–11); (er is veel christologisch materiaal in de gelijkenissen te vinden). Daar is het de zware taak van de enige Zoon uit-

eindelijk het recht Gods te laten gelden en het onrecht tot in de dood te dragen. Het is van zoveel belang aan de huidige mensheid, die zozeer onder de noodlotsgedachte gebukt gaat, zo mogelijk duidelijk te maken, wat het verschil van toorn Gods en noodlot is; ook wat schuld is, wordt hier zo klaar zichtbaar. Ook over zonde spreken wij dikwijls zo gemakkelijk alsof ieder dit woord vanzelf wel verstaat, terwijl zonde toch eerst als schuldigheid beseft wordt, zodra God Zich openbaart (vanaf Gen. 3:9); Hij doet dit via de profeten, die naar de ,,wijngaard des Heren'' komen, tot aan J. Chr. in wiens ontmoeting wij pas onze schuldigheid gaan beseffen. Toch acht ik het gedeelte over de verzoening het beste van deze christologie, al mis ik hier node, dat even de aandacht gevestigd zou worden op het voortreffelijke werk van M. Kähler ,,Zur Lehre der Versöhnung'', dat (al behoeft men het niet in elk woord met hem eens te zijn) zovelen geholpen heeft in dit centrale stuk der christologie. De eerbiedige en ernstige bespreking der verhouding van geloof en verzoening (II. 325), bewonder ik ook zeer. Al zijn de wensen omtrent de christologie voor de kerk heden door dit boek zeker niet alle vervuld, toch apprecieer ik zeer de wijze waarop Schr., die zich nu eenmaal er toe zette een polemisch-apologetische, gereformeerde christologie te schrijven, zijn taak heeft vervuld.

S. F. H. J. Berkelbach van der Sprenkel

PRACTISCHE THEOLOGIE

Ds J. M. Gerritsen, *Het Apostolisch Ambt,* Uitgeversmij Holland, Amsterdam, 1953; 122 blz. Prijs ing. f 3,90.

Dit boek is de tweede publicatie in de serie ,,Hervorming en Catholiciteit'', waarin speciaal de ambtstheologie, die in ,,Hervorming en Catholiciteit'' (no 1; tekst + toelichtingen van de ,,Verklaring'' van het Hilversumse Convent, 1950) slechts als één van de catholieke wezenstrekken der Chr. Kerk aan de orde gesteld werd, nadrukkelijker en zorgvuldiger gedocumenteerd uit de H. Schrift en de kerkgeschiedenis van het na-apostolisch tijdvak, wordt ontwikkeld. Het is duidelijk, dat de schr. zo ver mogelijk wil overbuigen naar het reformatorisch beginsel van het *sola scriptura:* hij besteedt het grootste gedeelte van zijn boek (van blz. 15 tot en met blz. 86) aan de behandeling van de Schriftgegevens voor de leer van de apostolische successie. Ondanks zijn rustige en bezadigde vorm van betogen ontkomt de schr. echter niet aan de kwade schijn van episcopalistische vooringenomenheid bij de interpretatie der Schriftgegevens over het geestelijk ambt.

Krasse staaltjes daarvan zijn: het in-lezen van het ,,catholieke'' begrip der representatie in de uitdrukking ,,het brengen van Jezus' naam'' in Hand. 9:15 (blz. 33); de willekeurige inperking van de bevoegdheden der door Jezus uitgezonden zeventigen (Luc. 10:1; vg. blz. 43–44); in Ef. 5:19–20 hoort de schr. de apostel onder woorden brengen, hoe de gemeente te Efese ,,haar getijde-gebed houdt'' (blz. 49)!

Maar... deze petitio principii bij de exegese der Schriftuurplaatsen is eigenlijk ook ,,principe'', en geen onwillekeurig déraillement bij deze auteur, die wèl kind der Hervorming wil zijn en blijven, doch niette-

min het reformatorisch Schriftbeginsel reeds a priori prijsgaf, toen hij in de inleiding verklaarde, dat de catholieke ambtenleer „berust op de Schrift èn de catholieke traditie" (blz. 11). Wat kan men dan nog beginnen met een „schriftuurlijke rechtvaardiging" van deze ambtenleer? Wat blijft er in de grond der zaak over van het „sola scriptura", als men de brief van Clemens Romanus tot toetssteen verheft voor de contrôle van de juistheid van de interpretatie van bepaalde passages uit de 1e Corintherbrief (blz. 52)?

Of meent de schr., dat de „romaniserende" angel, die in het traditiebegrip zo heel lang steekt, voldoende is uitgetrokken, althans onschadelijk gemaakt, wanneer men wel ten opzichte van de Goddelijke heilsopenbaring als openbaring het „sola scriptura!" zegt hoog te houden, doch voor de *interpretatie* dier openbaring het criterium der (catholieke) traditie weer gaat inschakelen? M.i. is daarmede reeds het „sola scriptura" der reformatoren verloochend. Want de Hervormers bedoelden het heel stringent, wanneer zij de H. Schrift de *norma normans* van de gehele apostolische waarheid achtten. Zij durfden het ook inzake de verklaring der Schrift *met de Schrift alleen* aan. Want zij waren belijders – met hart en ziel – van de perspicuïtas S. Scripturae. En deze doorzichtelijkheid der H. Schrift heeft Ds G. naar mijn overtuiging onmiskenbaar losgelaten, als hij de kerkelijke traditie te hulp roept voor de juiste verklaring van de gegevens der H. Schrift.

Hoe dat komt? Zou het ten diepste niet hierdoor komen, dat in de visie van de Herv. Cathol. beweging de existentiële dynamiek van het Woord Gods, dat uit de H. Schrift òpklinkt als de Geest daar doorheen vaart, werd losgelaten? En heel het Woord-begrip bijna verstoffelijkt werd, althans ingewikkeld werd in de vormelijke gegevenheden van heilige dingen, van schakels en ketens (vg. blz. 28!) met hun ononderbroken historische continuïteit, – zoals heilige dingen afgetast kunnen worden en op hun ononderbroken lijnen van gezag en bevoegdheidsoverdracht in de kerkhistorie kunnen worden gecontroleerd?

Wel blijkt op de laatste blz. van dit boek (blz. 122), dat de schr. zich voorzichtig van het radicalisme van Ds Loos, die zonder legitieme wijding van de dienaar het sacrament eigenlijk niet meer als sacrament kon zien, noch ook het ambt zonder apostolische successie als ambt, wil distantiëren. God kan „zijn genade schenken buiten de door Hem verordende weg om". God „kan ook onmiddellijk werken" (blz. 121). Maar naar deze majesteitelijke uitzonderingen der goddelijke souvereiniteit mag geen Kerk haar kerkorde inrichten. De weg der middelen is de normale weg ook voor de Herv. Kerk. En bij dat begrip „middelen" gaat de schr. dan helaas over op de lijn van... het heilige ding in „de apostolische successie".

TH L. HAITJEMA

H. C. RÜMKE, *Karakter en aanleg in verband met het ongeloof*. Uitgeverij W. ten Have N.V. 105 blz. Prijs f 3,50. Vierde druk, 1953.

Het is een verheugend verschijnsel, dat van dit boekje een vierde druk

opgelegd kon worden. Hier wordt zeer behoedzaam en van een brede ervaring uit gedocumenteerd de stelling verdedigd, dat geloof geen ontwikkelingsstoornis is, zoals van psycho-analytische kant wel eens wordt beweerd, doch integendeel het ongeloof. Rümke gaat uit van de hypothese, dat geloof tot de natuur van de mens behoort en dat het in de loop van zijn rijping een ontwikkeling doormaakt, en staaft deze hypothese op verschillende manieren. Het merkwaardige is, dat de aanknopingspunten, die er in opgesloten liggen, voor een gesprek, allereerst onder theologen, over de vraag, in hoeverre het typisch ,,Christelijk'' geloven hierbij aansluit, en vervolgens tussen psychiaters en theologen over de draagwijdte van deze theorie, nog volkomen ongebruikt zijn. Quo usque tandem...? H. Faber

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST EN ETHIEK

H. Ruygers, *De beide geslachten.* Schetsen voor een wijsgerige sexuologie. Met een voorwoord van Prof. Dr F. J. J. Buytendijk. J. J. Romen en Zonen, Roermond en Maaseik, 1952. 211 blz.

In het boek van Prof. Ruygers gaat het om de wijsgerige bezinning op wat de scheiding van het mensdom in twee geslachten te beduiden heeft.

Naast, wat de grote denkers – Plato(on), Aristoteles, Galenos, Augustinus, Thomas van Aquina, Bonaventura, Kant, Fichte, Schleiermacher, Schopenhauer, Darwin, Nietzsche, Simmel, Freud, Scheler, Satre, Simone de Beauvon (ik miste hierbij o.m. de uitspraken over de vrouw der concilies van de oude kerk) – hierover gezegd hebben, geeft de schrijver zijn persoonlijke, wijsgerige visie op dit probleem, en mysterie.

Het moge dan niet geheel aan een zuivering van begrip weerstand bieden, de benadering van dit mysterie zal altijd blijven cirkelen rondom de twee brandpunten der ellips, waardoor dit mysterie omschreven wordt, te weten, ten eerste de voortplanting als lichamelijk samenzijn, en ten tweede de liefde, in haar grote verscheidenheid, als geestelijk één-zijn dier bezielde lichamelijkheid. Dit aardse avontuur heeft in meer dan één zin een hemelse achtergrond en verder décor.

De lichamelijk-geestelijke organisatie, waarmee de mens door de wereld gaat, legt deze zeker ook onvrijwillige beperkingen op, maar 't is juist deze eenzijdigheid, welke hem drijft tot de ontmoeting met die ander, welke even eenzijdig, maar anders eenzijdig dan hijzelf is.

De schrijver accentueert in de voorrede van zijn werk, waarin de aandacht hoofdzakelijk uitgaat naar de geslachtelijke differentiëring, dat de zin van het sexueel dualisme, naar gerechtvaardigd vermoeden, gezocht moet worden in een oproep tot liefde. Als hij betoogt, dat de mens, door zijn zintuigelijkheid, gewend staat naar de wereld, door zijn geslachtelijkheid gericht staat op de ander, dan moge niet vergeten worden, dat die ander juist het meest prominente van die wereld is; en evenmin moge vergeten worden, hoe 'n belangrijke rol bijv., naar de osphresiologie ons mede deelt, de neus als sexueeldienstig zintuig speelt, om van het oog en het tastend gevoel niet te spreken; terwijl anderzijds in en door die

ander bij het voorspel tot de geslachtelijke toenadering eerst voor de geliefden de wereld volkomen open bloeit, en verstaan en verklaard wordt.

De schrijver spreekt in zijn boek over: Het beeld van het mannelijke en het vrouwelijke, Het individu: Man of vrouw, Leven en voortplanting; Leven en sekse, Sexueel dualisme en voortplanting; Natuur en sekse.

In de eindeloze veelheid der reeds verschenen en der nog elke dag verschijnende boeken over het sexuele leven (en geen enkel brengt het laatste woord!) is dit boek zeker iets bijzonders en waardevols. Het moge, ondanks, of misschien juist van wege, de kritiek, gelezen worden door iedere bioloog, psycholoog, zielszorger, paedagoog, jurist. Het geeft een haast te overvloedige veelheid van beschouwingen van andere schrijvers over dit onderwerp – men sla er het naamregister maar eens op na –, en een veelheid van noten met een zeer rijke documentatie door literatuurverwijzingen (blz. 179–202).

Wat niet in het boek zelf staat, maar wel op het einde van de voorrede van de schrijver door deze wordt gezegd, is van waarde voor de typering van de geest, waarin het boek geschreven werd. De schrijver zegt daar: „Als het nu waar is, dat de mens zijn corps comme être sexué (Merleau-Ponty) eerst verstaat in de ontmoeting met de andere, ligt de gedachte zeer nabij, dat de heftige sexuele crisis, waar men thans allerwegen over klaagt, slechts zeer ten dele is verklaard door met velen te wijzen op de genotzucht.

Zelfs voor zover deze verklaring juist is, dringt toch de bewogenheid om de mens van onze tijd, die onder ziekte en zonde gebukt gaat, tot de vraag: waarom kon het aanschijn van die lijdende mens zo door de genotzucht geschonden worden? Is het niet, omdat in een proces van eeuwen door allerlei factoren de mens steeds weer is teruggestoten en opgesloten in zijn eenzaamheid. De sexuele crisis is slechts een symptoom van een crisis in de interhumane betrekkingen: de maatschappelijke ontwikkeling heeft de mens steeds meer, zelfs van de kansen beroofd om zich in deemoed voor de ander te openen. De verzakelijking en de anonieme afhankelijkheid in stede van de echt menselijke samenwerking uiten zich krampachtig of verstard in de sexualiteit, die grondvorm van de tussenmenselijke relaties.

En daarmede zijn we teruggekeerd tot een wijsheid van de oude woestijnvaders: de opstand van het vlees is steeds een opstand van de geest. In ziekte en zonde dialogeert de mens persoonlijk met zijn omgeving; als deze zich openbaren in de sexuele sfeer, dan gaat het om een mens die de weg tot de mensen niet of niet ten volle weet te vinden. Niet oppervlakkig, maar in het diepste ik van de mens moet er dus gecureerd worden. Wat echter, als de mens van onze tijd haast gedoemd wordt tot hoogmoedige eenzelvigheid? De schrijver kent slechts één ernstig antwoord: in ootmoed herboren worden. Dit echter is genade-gave. De mens kan het zelf niet grijpen. Hij kan slechts roepen uit de diepte van zijn nood. En dan: gegrepen worden.

Dit alles kon in een wijsgerig geschrift niet worden ontwikkeld."

Joh. van der Spek

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

S. VAN DER WOUDE, *Acta Capituli Windeshemensis* (Kerkhistor. Studiën, Dl VI), M. Nijhoff, 's-Grav. 1953, 292 blz., ing. f 12,—.

A. KUYPERS, *Inleiding in de zielkunde*, 3de dr., J. H. Kok, Kampen 1953, 440 blz., geb. f 16,50.

N. K. VAN DEN AKKER en E. L. SMIT, *Beknopte geschiedenis van het Christendom*, 4de dr., A. Voorhoeve, 's-Grav. 1953, 312 blz., geb. f 9,75 (schooled. I f 3,90, II f 4,10).

P. BECKER e.a., *Autour de Michel Servet et de Seb. Castellion*, H. D. Tjeenk Willink en Zn, Haarlem 1953, 302 p., geb. f 15,—.

B. A. VAN KLEEF, *Geschiedenis v. d. Oud-kath. kerk v. Nederland*, 2e herz. en uitgebr. dr., Van Gorcum en Comp., Assen 1953, 267 blz., ing., f 8,25, geb. f 9,50.

J. R. RICE, *Wat moet ik doen om gered te worden?* I.G.V.C., Heinsestr. 19, A'dam z.j., 24 blz., f 0,25.

G. CH. AALDERS, *Jeremia I* (Korte Verklaring), 2de dr., J. H. Kok Kampen 1953, 267 blz., geb. f 6,25.

P. D. VAN ROYEN, *Jezus en Johannes de Doper* (diss.), Luctor et Emergo, Leiden 1953, 116 blz.

J. M. SPIER, *Tijd en eeuwigheid*, J. H. Kok, Kampen 1953, 230 blz., ing. f 7,40, geb. f 8,90.

E. PERCY, *Die Botschaft Jesu*, C. W. K. Gleerup, Lund 1953, 324 S.

A. D. R. POLMAN, *Onze Ned. Geloofsbelijdenis* IV, T. Wever, Franeker z.j., 344 blz., geb. f 8,90.

H. J. HEERING, *Wegwijzer voor de Bijbel. O.T.*, Ploegsma, A'dam 1953, 298 blz., geb. f 7,50.

V.P.R.O.-kalender 1954, W. Gaade, Delft, f 2,50.

HENRI A. ETT, *Van Wessel Gansfoort tot Abr. Kuyper*, Het Wereldvenster, Baarn 1953, 166 blz., geb. f 6,90.

CH. DE BEUS, *Jezus en de Wet* (Verkenning en Verklaring III), U.M. Holland, A'dam 1953, 128 blz., ing. f 5,25 (bij intek. f 4,50).

TH. L. HAITJEMA, *De richtingen in de Ned. Herv. Kerk*, 2de, geheel herz. en sterk uitgebr. dr., Veenman en Zonen, Wageningen 1953, 307 blz., ing. f 7,90, geb. f 9,40.

S. VAN DER WOUDE, *Verguisd geloof* (Servet en Castellio), W. Gaade, Delft z.j., 225 blz., geb. f 4,75.

J. RIDDERBOS, *Jesaja II*, 3e dr. (Korte verklaring), J. H. Kok, Kampen 1953, 264 blz., geb. f 6,50.

M. A. BEEK, *Wegen en voetsporen van het O.T.*, W. Gaade, Delft 1953, 387 blz., geb. f 9,60.

H. FABER e.a., *Uitzichten*. Vrijz. Prot. Bijdragen aangeboden aan Prof. Dr L. J. van Holk, W. Gaade, Delft 1953, 244 blz., geb. f 8,50.

L. BERTRAND, *Augustinus*. Vert. F. J. Wahlen-van Selst (Posthoornboeken), 4e dr., Spectrum, Utr. 1953, 302 blz., f 1,25.

Het Nieuwe Testament met aantekeningen (Canisius-vert. – Posthoorn-boeken), Spectrum, Utr. 1953, 367 blz., f 1,25.

N. G. M. van Doornik, *De kerk die mij boeide* (ervaringen van bekeerlingen – Posthoorn-boeken), Spectrum, Utr. 1953, 307 blz., f 1,25.

Jubileümbundel voor Prof. Mag. Dr G. P. Kreling O.P., Dekker en v. d. Vegt, Nijm.–Utr. 1953, 304 blz., ing. f 8,90.

D. Arvid Bruno, *Jesaja. Eine rhythmische und textkritische Untersuchung*, Almquist & Wiksell, Stockholm 1953, 354 S., Kr. 30.—.

D. Arvid Bruno, *Die Bucher Genesis-Exodus. Eine rhythmische Untersuchung*, Almquist & Wiksell, Stockholm 1953, 327 S.

M. de Jonge, *The Testaments of the 12 Patriarchs* (diss.), Van Gorcum, Assen 1953, 171 blz., ing. f 9,50, geb. f 10,90.

W. F. Dankbaar, *De jonge kerken en de kerkgeschiedenis* (inaug. rede), J. B. Wolters, Gron.–Djak. 1953, 22 blz.

W. J. de Wilde, *De verkondiging van Gen. 3* (Stud. uit de 's-Grav. Bijbelveren. 4), Boekencentrum, 's-Grav. 1953, 24 blz., f 0,90.

M. A. Beek, *De Bijbel gaat open in Israel* (zelfde serie 3), Boekencentr., 's-Grav. 1953, 24 blz., f 0,90.

De Hervormde Dagkalender 1954, Boekencentr., 's-Grav., f 1,95.

Veilig Kompas 1954, Boekencentr., 's-Grav., f 2,25.

F. Boerwinkel, *Kerk en Secte*, Boekencentr., 's-Grav. 1953, 196 blz., geb. f 6.—.

S. F. H. J. Berkelbach v. d. Sprenkel, A. Rinkel, H. v. d. Linde, *Drie oecumenische studies*, W. ten Have, A'dam 1953, 85 blz., ing. f 2,75.

Het Program v. d. Wereldraad v. Kerken 1954, W. ten Have, A'dam 1953, 85 blz., ing. f 2,75.

A. A. van Schelven, *Wegkruisingen in het landschap der theorie van de geschiedschrijving*, W. ten Have, A'dam 1953, 93 blz., ing. f 3,50.

J. C. A. Fetter, *Paulus de gelovige*, Van Logh. Slaterus, Arnh. 1953, 255 blz., geb. f 8,50.

E. Staehelin, *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi* II, Friedr. Reinhardt, Basel 1953, XI u. 384 S.

P. A. van Stempvoort, *De allegorie in Gal. 4: 21–31 als hermeneutisch probleem*, G. F. Callenbach, Nijkerk 1953, 29 blz., f 1,25.

A. van Deursen, *Schoolatlas voor Bijb. Geschiedenis*, 5e dr., J. B. Wolters, Gron.–Djak. 1953, 16 en 10 blz., ing. f 1,90, geb. f 2,65.

J. van 't Westeinde, *De moderne theologie en het misoffer*, Dekker & v. d. Vegt, Nijm.-Utr. 1953, 233 blz., ing. f 8,90.

C. A. van Peursen, *De tijd bij Augustinus en Husserl* (inaug. rede), J. B. Wolters, Gron.-Djak. 1953, 20 blz., f 1,25.

J. A. Oosterbaan, *Hegels Phaenomenologie des Geistes en de theol. kenleer* (diss.), Tjeenk Willink en Zn, Haarlem 1953, 166 blz., ing. f 6,50.

K. Groot, *Kohlbrugge in en uit zijn gedichten*, Veenman en Zonen, Wag. 1953, 120 blz., geb. f 4,90.

P. Smits, *Levenslot en levenszin*, W. Gaade, Delft 1953, 164 blz., geb. f 4,75.

H. KAKES, *De doop in de Ned. belijd.geschriften* (diss.), J. H. Kok, Kampen 1953, 174 blz., ing. f 5,25, geb. f 6,90.

LEWIS B. SMEDES, *The incarnation: trends in modern Anglican thought* (diss.), J. H. Kok, Kampen 1953, 183 blz., ing. f 5,50.

TIJDSCHRIFTEN

The Harvard Theological Review, Apr. 1953. A. A. T. Ehrhardt, Greek Proverbs in the Gospel. D. Geanakoplos, Michael VIII Palaeologus and the Union of Lyons 1274. J. G. Rabinowitz, Marriage Contracts in Ancient Egypt in the Light of Jewish Sources. R. M. Grant, Date of Tatian's Oration. J. F. Gilliam, The Pro Caelio in St. Jerome's Letters.
July 1953. W. D. Davis, „Knowledge'' in the Dead Sea Scrolls and Matth. 11:25–30; Jos. M. Baumgarten, Sacrifice and Worship among the Jewish sectarians of the Dead Sea Scrolls; E. L. Allen, Representative-Christology in the N.T.; A. H. M. Jones, St. John Chrysostom's Parentage and Education.

Theologische Literaturzeitung, April 1953. G. Fohrer, Die wiederentdeckte kanaanäische Religion. O. Haendler, Komplexe Psychologie u. theol. Realismus. – Mai 1953. A. Oepke, Dikaiosyne Theou bei Paulus. F. Delekat, Christentum u. Geschichte. – Juni 1953. K. Onasch, Phantastische oder legitime Ikonendeutung? L. Fendt, Kath. Literatur zum N.T. – Juli 1953. H. Hermelink, Die Welt des freien Protestantismus. W. Blankenburg, Theol. u. geistesgesch. Probleme der gegenw. Bachforschung.

Vigiliae Christianae. July 1953. L. Alfonsi, Motivi tradizionali delgiovane Aristotele in Clem. Alessandrino e in Atenagora. A. Bolhuis, Die Acta Romana des Martyriums des Ign. Antioch. J. Daniélou, La résurrection des corps chez Grégoire de Nysse. W. Schmid, Die Darstellung der Menschheitsstufen bei Prudentius und das Problem seiner doppelten Redaktion.

Revue Biblique, Juillet 1953. A. Feuillet, Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique. M. E. Boismard, Problèmes de critique textuelle concernant le 4e Evangile. C. Spicq, Le verbe ἀγαπάω. Jeanne Villette, La fresque de la maison chrétienne de Doura.

Vox Theologica, Sept. 1953. G. W. de Jong, Een woord tot de Eerstejaars; J. A. M. Weterman, Apologetiek – wegen en grenzen; R. Bijlsma, Grenzen en mogelijkheden van Chr. Apologetiek; G. J. Sirks, Apologie der bevrijden.

Geref. Theol. Tijdschrift. No 4, 1953. G. C. Berkouwer, Ex opere operato (II); Greta Grosheide, De reis van Ds F. Lion Cachet naar Midden-Java in 1891; F. W. Grosheide, Joh. 21:24 en de canon.–No 5, 1953. G. Ch. Aalders, De nieuwe Amer. Revised Standard Version; R. Dedye, Le premier Synode de l'Église Chrétienne missionnaire belge et son temps; G. Brillenburg Wurth, Enige nieuwere publicaties op het gebied van de ethiek.

Kerk en Theologie, Oct. 1953. G. Quispel, Het Christendom als Stasis;

J. G. Woelderink, De Heilige Geest – Heilige Schrift; A. F. N. Lekkerkerker, Eerste reactie op K.D. IV 1; G. C. van Niftrik, Kroniek.

Kerk en Eredienst, Sept. 1953. M. Luther, Avondgebed; H. A. Brongers, De doxologie in het O.T.; H. Schroten, Kerk en Psalmberijming; Ph. W. Bergkotte, De Goede-Herder-Kerk der N.H. Gemeente te Oosterbeek; A. Faber, De Coronation; W. C. de Jong, Wegen en grenzen; H. L. Oussoren, Orgelbouw.

Theologische Zeitschrift, Sept./Okt. 1953. W. Reiser, Eschatol. Gottessprüche in den Elias-Legenden; W. Völker, Die Mystik Gregors v. Nyssa in ihren geschichtl. Zusammenhängen; E. Buess, Probleme der Trinitätslehre im Spiegel neuerer Darstellungen.

International Review of Missions, Oct. 1953. Carl Keller, The Vedanta Philosophy and the Message of Christ; W. Manson, Mission and Eschatology; G. F. S. Gray, The Decline and Survival of Christianity in Asia; R. Pierce Beaver, International, Interdenominational, Interracial Teams; G. F. A. Baer, Missionary Endeavour in Pondoland; A. Donald Miller, Christian Missions and the Problem of Leprosy; R. G. Cochrane, Leprosy: A new Era and a fresh Challenge; H. O. McConnell, Teaching Them to Read; F. P. D. Penning, Getting the Books to the People in India.

Irénikon, 3e trim. 1953, D. E. Lange, Le Schisme en Israël; D. P. de Vooght, Église et Corps mystique: Les erreurs de Jean Huss sur les Prédestinés; D. C. Lialine, Le Mouvement Foi et Constitution à l'étape „Lund 1952"; Chronique religieuse; Notes et Documents.

Studia Catholica, Jan. 1953. W. Grossouw, Bultmann en het 4de Evangelie; P. Haneveer, Het sacramenteel merkteken en de sacramentele genade in de afz. Sacramenten; Rudb. Weel A. A., Waardering v. d. karakteristiek van het Reform. Christendom; H. Renckens S.J., Vrijmoedig commentaar op 2 Commentaren; H. H. Berger, Kroniek.

Wending, Sept. 1953. P. v. d. Hoeven, Albert Camus als moralist; W. C. de Jong, Terugblik op het Haarlemse Improvisatie-concours; C. L. van Doorn, Sociale normen in oude en nieuwe cultuur; Fr. Gericke, De schelpenvissers; H. de Vos, Wetenschap en wereldbeschouwing; H. Brugmans, Revolutie der eenzamen.

Oct. 1953. C. L. Patijn, De integratie van Europa; H. van Oyen, De mens in opstand; J. A. Bakker, Kerk en vormingswerk; Muus Jacobse, De kinderen; W. A. Visser 't Hooft, De betekenis van de Assemblée in Evanston; H. M. de Lange, De verantwoordelijke maatschappij in een wereldperspectief; A. L. Broer, Het toneel als getuigenis; W. Banning, Een poging tot een nieuwe Evangelische Ethiek.

Theologie en Practijk, Najaar 1953. J. Lindeboom, 40 Jaren Vrijz.-Herv. kerkelijk en godsd. leven; A. de Wilde, Vrijz. theologie vandaag; C. W. Mönnich, Kroniek.

CHRISTIANISERENDE EN HISTORISCHE PLATO-INTERPRETATIE [1])

DOOR

W. J. VERDENIUS

Zeist

Plato's filosofie heeft van ouds een merkwaardige aantrekkingskracht uitgeoefend op geesten, die met de zijne juist weinig verwantschap hadden. Het geestelijk klimaat van de Civitas Dei is totaal verschillend van dat van de Politeia. Toch meent Augustinus Plato als de natuurlijke bondgenoot van het Christendom te kunnen begroeten. Ik zal mij hier niet verdiepen in de psychologische en historische gronden van deze vergissing. Het is voldoende om met enige verbazing te constateren, dat Augustinus er niet voor terugdeinst om door middel van de meest fantastische en geforceerde interpretaties de Plato-tekst in overeenstemming te brengen met de Bijbel en omgekeerd. Wanneer bijvoorbeeld in de Timaeus (32b) staat, dat God water en lucht een plaats gaf tussen vuur en aarde, betekent dat volgens Augustinus niets anders dan ,,De geest Gods zweefde over de wateren". Plato vatte namelijk het woord ,,spiritus", dat hij in de Bijbel vond, op als ,,lucht" en dacht toen, dat het begin van Genesis handelde over de vier elementen. Het sterkste bewijs voor Plato's afhankelijkheid van de Bijbel ziet Augustinus echter in Exodus 3, 14, waar Jahwe zijn naam niet noemen wil en zegt: ,,Ik ben, die ik ben." In deze woorden zou de gedachte opgesloten liggen, dat alleen het onveranderlijke een waarlijk zijnde is [2]). In werkelijkheid is deze uitspraak ,,Ik ben, die ik ben" geen metaphysische stelling, maar een eenvoudig naamtaboe: Jahwe wil niet met een individuele naam genoemd worden om te verhinderen, dat de mensen door het kennen en gebruiken van die naam macht over hem zouden verkrijgen [3]).

Augustinus' Platonisme deed hem in deze tekst een diepere zin zoeken, waarbij hij zich liet verleiden tot een gelijkstelling van de Bijbelse god en het Platonische zijn. Ik wil hier in het midden laten, of deze gelijkstelling, die in de Christelijke theologie zo'n belangrijke rol heeft gespeeld, een verrijking of een vervalsing van het Bijbelse

---

[1]) Voordracht, in April 1953 te Antwerpen gehouden op het Vlaamse Filologencongres.

[2]) Civ. Dei VIII 8. Cf. P. Shorey, *Platonism Ancient and Modern* (Berkeley 1938), 74 sqq.

[3]) Cf. L. Ph. Rank, *Etymologisering en verwante verschijnselen bij Homerus* (Assen 1951), 21–22.

godsbegrip betekent. Het enige wat ik wil betogen is, dat dezelfde gelijkstelling omgekeerd tot een ernstige vervalsing van het Platonische zijnsbegrip heeft geleid. Die vervalsing komt hierop neer, dat men het personalisme van de Christelijke god in de Platonische god projecteert.

Men kan hier direct de tegenwerping maken, dat Plato's Demiourgos toch een uitgesproken persoonlijk karakter draagt. Dat is echter juist wat ik zou willen betwijfelen. Plato zegt van de Demiourgos: ,,Hij was goed, en wie goed is, kent nooit in enig opzicht afgunst; omdat hij daar nu buiten stond, wilde hij, dat alles zo veel mogelijk aan hemzelf gelijk zou worden'' (Tim. 29e). Het is begrijpelijk, dat men deze goedheid dikwijls heeft willen opvatten als de goddelijke liefde, die zichzelf wegschenkt in de schepping van de wereld [1]). Wij moeten hier echter nauwkeurig op de tekst letten. Er staat alleen: ,,Hij was goed''. Zodra men vertaalt ,,Hij was vol van goedheid'' [2]), maakt men zich reeds aan een interpolatie schuldig. Van een positieve goedheid des harten wordt geen woord gerept. Plato zegt slechts, dat de Demiourgos ,,de beste der oorzaken'' was (29a). Zijn goedheid is dus geen karaktereigenschap, maar een qualificatie van zijn gehele wezen. Uit deze algemene goedheid vloeit het ontbreken van afgunst logisch voort. Immers afgunst tracht het niet-goede te bewerken, en volgens Plato kan uit het goede alleen maar goeds voortkomen [3]). De genoemde afgunst is de bekende eigenschap van de traditionele goden, die geneigd waren, alles wat hun eigen volmaaktheid dreigde te evenaren, te beknotten. Het ontbreken van deze afgunst bij de Demiourgos heeft dus geen betrekking op het al of niet bestaan van de wereld, maar op de al of niet goede kwaliteit er van. De vraag ,,Waarom bestaat er een wereld naast God?'' wordt door Plato nooit gesteld. Zijn Demiourgos heeft, evenals de gewone kunstenaar-handwerksman, slechts de beperkte taak,

---

[1]) B.v. A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus* (Oxford 1928), 78: ,,The goodness of God explains both why there is a world at all and why it is a good world... It is of the very nature of goodness and love to ‚overflow'. This is why there is a world". Cf. dez. in Mind 47 (1938), 190–191, en L. Stefanini, *Platone* II[2] (Padova 1949), 303: ,,L' ἄφθονος che caratterizza la bontà demiurgica ricorda l'amore diffusivo del Fedro (253b, cf. 247a) e fa trasparire dall' essere divino un bisogno quasi umano di donazione". F. Chr. Baur, *Das Christliche des Platonismus* (Tübingen 1837), 63–64, 76 verbindt de goedheid van de Demiourgos met het feit, dat Plato de te scheppen wereld ,,de god, die er eens zal zijn" noemt (34ab), en concludeert: ,,Einer solchen durch die Idee des Sohns vermittelten Einheit der Welt mit Gott war auch Plato auf seine Weise sich bewusst".

[2]) B.v. Apelt: ,,Er war voller Güte".

[3]) Cf. Rep. 379c, waar dezelfde logische deductie wordt toegepast.

orde te scheppen in een reeds bestaande materie [1]). Dit wordt bevestigd door de context: de woorden „hij wilde, dat alles zo veel mogelijk aan hemzelf gelijk zou worden'' worden in de volgende zin verduidelijkt door „hij wilde, dat alles zo goed mogelijk zou worden''. Het gaat dus niet om een algemene gelijkenis tussen de Demiourgos en de wereld, maar alleen om het verband tussen zijn „goedheid'' en de goede kwaliteit van zijn werk [2]). De gulheid, waarmee de goddelijke kunstenaar zijn talenten gebruikt, heeft tot natuurlijk resultaat, dat hij een goed product aflevert. Ook hier dus weer een logische deductie.

Plato noemt in dit zelfde verband de πρόνοια van de Demiourgos (30c). Daarmee wordt echter iets geheel anders bedoeld dan de voorzienigheid van de Bijbelse god. In de voorafgaande zin staat, dat de Demiourgos zijn best doet om een zo schoon en goed mogelijk werkstuk af te leveren. Zijn vooruitziende blik draagt dus een zuiver technisch karakter: hij is als een goed vakman in staat, het geheel van zijn toekomstige product te overzien en aan ieder onderdeel zijn juiste plaats te geven [3]).

De „goedheid'' van de Demiourgos bestaat dus in zijn technisch meesterschap en in de liefde, waarmee hij zijn werk verricht. Deze liefde geldt zijn werk uitsluitend als een prestatie, als een manifestatie van zijn eigen kunnen. Dit kunnen is zijn wezen. De zorg, die hij aan zijn schepping besteedt, vloeit niet voort uit het feit, dat hij om de wereld als zodanig bekommerd is, maar omgekeerd is deze bekom-

---

[1]) Cf. F. M. Cornford, Mind 47 (1938), 323 sqq. (tegen Taylor), vooral 323: „When you say that a good craftsman wishes his work to be as good as possible, you do not imply that he is unselfishly letting his own goodness overflow into his work." V. Goldschmidt, *La religion de Platon* (Paris 1949), 55: „C'est la bonté d'un bon ouvrier, on pourrait dire: le goût de l'ouvrage bien fait". A. J. Festugière, *La révélation d'Hermes Trismégiste* II: *Le Dieu cosmique* (Paris 1949), 148: „En vérité, on n'a pas à se demander pourquoi il existe un γιγνόμενον: présenté sous cette forme d'ailleurs, le problème métaphysique de la coexistence de l'être contingent et de l'être absolu, problème qui a tant troublé la pensée chrétienne, ne semble pas s'être imposé à la philosophie grecque... La question que Platon se pose... est celle du *comment*". Weliswaar heet de goedheid van de Demiourgos γενέσεως καὶ κόσμου ἀρχή (29e), maar het woord γένεσις betekent hier niet „ontstaan" maar „de ontstane wereld". Cf. 29d λέγωμεν δὴ δι' ἥντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ το πᾶν τόδε ὁ συνιστὰς συνέστησεν, Phdr. 245de πάντα τε οὐρανὸν πᾶσάν τε γένεσιν συμπεσοῦσαν. De ἀρχή is niet de grond van het zijn van de wereld, maar alleen van haar zo-zijn, zoals ook uit συνέστησεν (reeds bestaande elementen samenvoegen) blijkt. Cf. Gorg. 503e–4a, waar de natuurlijke functie van de δημιουργός omschreven wordt als het tot stand brengen van τάξις en κόσμος.

[2]) Zo terecht P. Frutiger, *Les mythes de Platon* (Paris 1930), 105–106, R. Hackforth, Cl. Quart. 30 (1936), 7 n. 1, Class. Rev. 62 (1948), 129, J. H. M. M. Loenen, *De Nous in het systeem van Plato's philosophie* (Amsterdam 1951), 220 n. 34.

[3]) Cf. Leg. 903bc, waar de schepper van de wereld vergeleken wordt met de geneesheer en de handwerksman, die μέρος μὲν ἕνεκα ὅλου καὶ οὐχ ὅλον μέρους ἕνεκα ἀπεργάζεται.

mering een gevolg van zijn vakmanschap [1]). Bijzonder kenmerkend voor zijn technische mentaliteit is de mededeling, dat de mensen geschapen moeten worden, opdat het geheel van de wereld niet onvolledig zij [2]).

Keren wij nu terug tot de vraag naar het al of niet persoonlijk karakter van de Demiourgos, dan kunnen we vaststellen, dat zijn persoonlijkheid geheel opgaat in zijn vakmanschap. Uit dit woord „vakmanschap" moet men eigenlijk nog het element „man" wegdenken. Ondanks de mythische inkleding van de beschrijving blijft de Demiourgos in de grond der zaak een abstractie. Hij wordt zelfs tweemaal als „het goddelijke" aangeduid [3]). Wel beschouwd is hij niets anders dan het productieve aspect van de kosmische harmonie [4]).

Dit ontbreken der persoonlijkheid hangt samen met het afgeleide karakter van zijn werkzaamheid. De Demiourgos vormt de wereld, terwijl hij het oog gericht houdt op een model, het „volmaakte en eeuwige levende wezen", dat geconstitueerd wordt door de ideeën [5]). Hij is niet de souvereine heerser der wereld, maar vervult slechts een ondergeschikte en bemiddelende functie [6]). Het is zijn taak, de orde

---

[1]) Cf. Goldschmidt, o.c., 55: „Le bien de l'objet traité découle des exigences de l'art, ce n'est pas lui qui les inspire ni, nécessairement, qui fait agir l'artisan".

[2]) Tim. 41bc. Cf. Goldschmidt, o.c., 101: „L'homme ne devient une fin qu' à un niveau assez bas de l'échelle, dans le cadre d'un Univers déjà existant et dont la fin, loin d'être l'homme, ni même l'âme humaine, est placée au-dessus de cet Univers".

[3]) Tim. 76b, 90b (90a θέος). Ten onrechte tekent R. Mugnier, *Le sens du mot* ΘΕΙΟΣ *chez Platon* (Paris 1930), 85 hierbij aan: „θεῖος est synonyme de θεός".

[4]) Cf. R. Schaerer, *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon* (Neuchâtel 1944), 30: „La générosité divine ne fait donc que traduire concrètement un certain degré d'harmonie cosmique. On est moins loin d'Aristote qu'il ne semblait. Mais à quelle distance, en revanche, du Christianisme!". Over de verhouding van de Demiourgos tot de ziel en over het godsbegrip in de Wetten cf. mijn bijdrage *Platons Gottesbegriff* in de bundel *La notion du divin d'Homère jusqu' à Platon*, te verschijnen in 1954.

[5]) Tim. 28a–31b, 37c. Dat het „eeuwige levende wezen" niet samenvalt met de ideeënwereld als zodanig, is terecht betoogd door Cornford, *Plato's Cosmology* (London 1937), 41 en H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* I (Baltimore 1944), 575–578 en Am. Journ. Phil. 68 (1947), 121–122. Toch behoort het wel tot de sfeer der ideeën, zoals reeds uit de qualificatie ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν (28a) blijkt. Men doet het beste, het als een speciale combinatie van ideeën op te vatten.

[6]) Over de intermediaire positie van de Demiourgos cf. A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (Paris 1936), 477, 479, C. G. Rutenber, *The Doctrine of the Imitation of God in Plato* (Morningside Heights, N. Y. 1946), 35–36. Zij wordt volkomen miskend door Loenen (*Nous*), die de Demiourgos als de laatste, transcendente oorzaak van alle zijn wil opvatten. Cherniss, o.c., 453–454 legt er terecht de nadruk op, dat de bemiddelende functie van de Demiourgos geen betrekking heeft op de μέθεξις als zodanig (die oorspronkelijk gegeven is), maar op de ordening der afbeeldingen. De opvatting van Hoffmann, *Platonismus und Mystik im Altertum* (Sitz. ber. Heidelberg 1934/35: 2), 12, 19–20, 76 en van Taylor, *Plato. The Man and his Work* [5] (London 1948), 232, 442, 492, dat de Demiourgos de μέθεξις mogelijk maakt, is dus niet houdbaar.

der ideeënwereld zo goed mogelijk in de zichtbare wereld te verwezenlijken.

Deze ondergeschikte functie en intermediaire positie van de Demiourgos worden door vele moderne geleerden ontkend. Zij beroepen zich vooral op een plaats, waar de Demiourgos „vader van het universum" wordt genoemd (28c), en op de reeds genoemde passage: „Hij wilde, dat alles zo veel mogelijk aan hemzelf gelijk zou worden" [1]). Wanneer men hiernaast nog een derde passage legt, waar het ideële model van de wereld vergeleken wordt met een vader (50d), schijnt het onderscheid tussen de goddelijke kunstenaar en zijn model te vervagen, zo niet te verdwijnen. Men krijgt daarbij de indruk, dat de prioriteit toekomt aan de kunstenaar en dat deze op een of andere wijze zelf het model voor de schepping vormt. Een bevestiging van deze zienswijze schijnt geleverd te worden door de benaming van het model „het volmaakte en eeuwige levende wezen". De Demiourgos wordt door Plato ook „God" genoemd (30d, etc.), en wat is God anders dan het volmaakte en eeuwige levende wezen? Wanneer men nu aanneemt, dat de Demiourgos en zijn model samenvallen, ligt het voor de hand om zich dit model voor te stellen als aanwezig in de goddelijke geest. De ideeën worden dan de gedachten Gods. Deze interpretatie van de ideeën als gedachten in de goddelijke geest heeft reeds in de Oudheid, eerst in de Platonische schooltraditie en later in het vroege Christendom, veel opgang gemaakt [2]). Maar ook in de moderne tijd komt deze opvatting telkens weer naar voren [3]). Dat is ook niet verwonderlijk; immers wanneer Plato inderdaad met zijn ideeën gedachten Gods bedoeld heeft, is

---

[1]) Cf. A. Diès, *Autour de Platon* (Paris 1927), 553–554, F. Solmsen, *Plato's Theology* (Ithaca-N.Y. 1942), 111, 113, Goldschmidt, o.c., 50.

[2]) Deze interpretatie werd waarschijnlijk reeds gegeven door Xenocrates, cf. R. M. Jones, Cl. Phil. 21 (1926), 317–326, F. Steckerl, Cl. Phil. 37 (1942), 295. Behalve de aanknopingspunten in Plato's eigen formuleringen zijn ook andere omstandigheden van invloed geweest. E. Panofski, *Idea* (Stud. Bibl. Warburg 5, Leipzig 1924) heeft laten zien, hoe de term ἰδέα reeds vroeg de subjectieve betekenis van „voorstelling", „gedachte" kreeg. Daarbij komt de behoefte aan eenheid en continuïteit, die in de Hellenistische systemen tot de gedachte van een emanatie van de wereld uit de godheid geleid heeft. Cf. Hoffmann, *Platonismus und Mystik*, 32 sqq, en voor de verdere ontwikkeling W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus* (Berlin 1930), 17 sqq., Hoffmann, o.c., 56 sqq., 98 sqq., 114 sqq.

[3]) B.v. Stallbaum, Trendelenburg (cf. Zeller II 1, 664 n. 5), P. Bovet, *Le Dieu de Platon* (Genève-Paris 1902), 160–162, W. Lutoslawski, *The Growth and Origin of Plato's Logic* (London 1905), 448, 465, 477, L. Robin, *La pensée grecque* (Paris 1923), 272; iets voorzichtiger, maar toch in dezelfde geest *Platon* (Paris 1935), 248; A. Bremond, Arch. de Phil. II 3 (1924), 53, J. Souilhé, ibid. IV 4 (1927), 218, R. Mugnier, o.c., 134, C. Ritter, *Die Kerngedanken der platonischen Philosophie* (München 1931), 321, J. Moreau, *Platon et l'idéalisme chrétien*, Rev. Et. Anc. 49 (1947), 65–77, C. J. de Vogel, *Een groot probleem uit de antieke wijsbegeerte gezien in zijn historisch perspectief* (Utrecht 1947), 19 sqq.

hier de mogelijkheid tot een werkelijke synthese van Platonisme en Christendom gegeven; wanneer de ideeën daarentegen buiten de goddelijke geest bestaan, is zulk een synthese voor altijd onmogelijk. Dan blijven de onpersoonlijke ideeën als laatste grond der dingen in een onverzoenlijke tegenstelling staan tot het personalisme van de Christelijke god.

Wij zullen nu de aangehaalde teksten iets nader beschouwen. De uitspraak ,,Hij wilde, dat alles zo veel mogelijk aan hemzelf gelijk zou worden'' heeft in dit verband geen bewijskracht, want zoals wij reeds hebben gezien, betekenen deze woorden niet, dat de Demiourgos zelf als het model voor zijn schepping fungeert. Wel heet hij ,,vader'', maar er staat volledig ,,maker en vader van dit universum''. Uit het voorafgaande blijkt, dat met ,,dit universum'' de zichtbare wereld wordt bedoeld. De term ,,vader'' wil dus niet meer zeggen dan dat de Demiourgos de zichtbare wereld gemaakt heeft. Zijn verhouding tot de ideeën blijft hierbij buiten beschouwing. Wanneer Plato het ideële model van de wereld met een vader vergelijkt, betekent dit beeld iets geheel anders dan in het vorige geval. Op dezelfde plaats vergelijkt hij de wereldruimte, die alle vormen in zich opneemt, met een moeder. Het komt hem er hier alleen op aan om het passieve en receptieve karakter van deze wereldruimte duidelijk te maken. De ideeën vormen slechts het uitgangspunt voor de schepping [1]; zij zijn paradigmatische principes, geen efficiënte oorzaken; ze bezitten dus ook geen creatief vermogen [2]. Weliswaar heet het ideële model een eeuwig levend wezen, maar daaruit volgt geenszins, dat er enige activiteit van uitgaat. De qualificatie ,,eeuwig'' heeft geen betrekking op ,,levend'', maar op het gehele begrip en betekent, evenals het epitheton ,,volmaakt'', niets anders dan dat dit levende wezen tot de sfeer der ideeën behoort. Het levend zijn van dit wezen is dus geen concrete eigenschap, maar een abstract principe [3].

---

[1]) Tim. 50d τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον.

[2]) Cf. E. Hoffmann in Zeller II 1, 1089 sqq., Cornford, *Plato's Cosmology*, 28, Festugière, *Contemplation*, 476, Cherniss, *Aristotle's Criticism*, 452 sqq., N. R. Murphy, *The Interpretation of Plato's Republic* (Oxford 1951), 153–155, 183–186. De idee van het goede heet weliswaar Rep. 517c πᾶσι πάντων ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, maar dat behoeft geen causa efficiens te zijn. Cf. Cherniss, Am. Journ. Phil. 53 (1932), 236–237.

[3]) Men beroept zich in dit verband ook wel eens op Soph. 249ab, waar het παντελῶς ὄν bezield genoemd wordt. Cf. E. Frank, Am. Journ. Phil. 66 (1945), 95, Goldschmidt, o.c., 51. Met dit παντελῶς ὄν is echter niet zozeer het volmaakte, als wel het volledige zijn bedoeld, dat zowel de onbezielde ideeën als de bezielde werkelijkheid omvat. Cf. Hoffmann in Zeller II 1, 1090, Diès, *Autour de Platon*, 556 sqq., *Sophiste* (Paris 1925), Notice, 286 sqq., *La définition de l'être et la nature des idées dans le Sophiste de Platon*[2] (Paris

Voor de interpretatie der ideeën als gedachten Gods heeft men steun menen te vinden in een passage uit de Staat, waar God als de schepper van de idee van het bed wordt voorgesteld (597b). Dat is echter geen theologische stelling, maar een fictie met een paedagogisch doel. Plato wil duidelijk maken, welk een geringe mate van realiteit een schildering bezit. De afschildering van een bed is de nabootsing van een getimmerd bed, dat weer de nabootsing van de idee van het bed is. De absolute realiteit van deze idee kan op dit moment van het gesprek niet wetenschappelijk bewezen worden. Daarom neemt Plato zijn toevlucht tot een eenvoudig en sprekend beeld: hij stelt de idee van het bed als een werkelijk vervaardigd bed voor en maakt de superioriteit van dit maaksel boven een door mensenhanden gevormd bed plausibel door het aan een goddelijke schepper toe te kennen [1]). Deze populariserende passage mag dus niet als argument gebruikt worden, wanneer men vraagt naar de verhouding van Plato's theologie en zijn ideeënleer.

De interpretatie van de ideeën als gedachten Gods wordt het meest afdoende door Plato zelf weerlegd, wanneer hij zegt, dat de idee „noch iets anders bij zich opneemt noch zelf naar iets anders toe gaat" [2]). Een idee, die zich in iets anders zou bevinden, zou niet meer op zichzelf zijn en daarmee haar belangrijkste kenmerk verliezen. Zelfs wanneer zij in een goddelijke geest bestond, zou dat een inbreuk betekenen op haar autarkie. Plato zegt bovendien duidelijk, dat de Demiourgos naar zijn model kijkt (28a, 29a, 39e), en de tekst bevat niet de minste aanwijzing, dat met dit kijken een introspectie bedoeld zou zijn [3]). De ideeën worden dus niet eerst door de godde-

---

1932), 39 sqq., F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge* (London 1935), 244 sqq., J. B. Skemp, *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues* (Cambridge 1942), 15 sqq., Cherniss, *Criticism*, 437 n. 374, 439 n. 376, 443 n. 381, 452 n. 397, 577, 607, Loenen, *Nous*, 133 sqq., D. Ross, *Plato's Theory of Ideas* (Oxford 1951), 110–111. Loenen's poging om het παντελῶς ὄν als een denkcategorie te verklaren lijkt mij niet geslaagd. Soph. 250b τρίτον ἄρα τι παρὰ ταῦτα τὸ ὂν ἐν τῇ ψυχῇ τιθείς behoren de woorden ἐν τῇ ψυχῇ zeker niet bij τὸ ὄν, maar bij τιθείς.

[1]) Cf. ook Zeller II 1, 666, Hoffmann, *Platonismus und Mystik*, 10 n. 3, Cherniss, Am. Journ. Phil. 53 (1932), 233–242, Goldschmidt, o.c., 61. Loenen's argument: „Deze God moet een werkelijke realiteit zijn, daar Plato reeds eerder de Idea als de oorzaak van de ideeën gesteld heeft" (*Nous*, 117) is niet dwingend, daar de identiteit van deze god met de idee van het goede onbewezen is.

[2]) Tim. 52a. Cf. Symp. 211a, waar van de idee van het schone gezegd wordt, dat zij niet *in* iets anders kan bestaan. Cf. Zeller II 1, 667, Cherniss, Am. Journ. Phil. 53 (1932), 235.

[3]) S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon* (Paris 1947), 48 schrijft: „Le fait que le Démiurge a les yeux fixés sur le model éternel ne prouve pas que, par nature, il soit inférieur à ce modèle; il a pu *descendre* pour créer le monde". Zo ook Loenen, *Nous*, 219: „In werkelijkheid zijn de ideeën slechts het model *van* de kosmos, *niet* echter het model *voor* de Demiurg". De combinatie van de termen παράδειγμα en δημιουργός sluit echter

lijke geest gevormd, maar zij zijn oorspronkelijk gegeven [1]). Zij vormen de maatstaven, naar welke de activiteit van de Demiourgos zich richt. Het bestaan van de ideeën geeft aan het bestaan van de Demiourgos eerst zin. Zijn goddelijkheid is slechts secundair: hij ontleent deze aan het feit, dat hij de ideeën aanschouwt [2]).

Hieruit volgt, dat Plato's hoogste godheid niet de Demiourgos, maar de ideeënwereld, en in het bijzonder de idee van het goede is [3]). Dat betekent, dat ook de hoogste godheid een onpersoonlijk karakter draagt. Dit onpersoonlijke karakter weerspiegelt zich tevens in de religieuze houding van de mens. De mens heeft tot levenstaak, zoveel mogelijk aan God gelijk te worden [4]). Naast deze ὁμοίωσις θεῷ kan men plaatsen uit de Bijbel leggen als Eph. 5 :1 : ,,Gedraagt u dan als navolgers Gods". Augustinus baseert zich op deze overeenkomst, wanneer hij van de Platonici zegt: ,,Nulli nobis quam isti propius accesserunt" (Civ. Dei VIII 5). Hij constateert bovendien nog een tweede overeenkomst: de Platonische filosoof is niet alleen een ,,imitator Dei", maar tevens een ,,amator Dei" (Civ. Dei VIII 8 en 11). Deze interpretatie van Augustinus is nog toegespitst door Herbert Rüssel, die van de ὁμοίωσις θεῷ zegt: ,,Hier wird das christliche Glaubensgeheimnis der visio beatifica, der Teilnahme der erlösten Seele an der Herrlichkeit Gottes, vorweg geahnt". Zijn algemene conclusie is dan ook: ,,Der Platonismus... steht zum Christentum

---

de mogelijkheid, dat de Demiourgos zijn model eerst zelf geschapen heeft, uit. Moreau, *Réalisme et idéalisme*, 90 en Loenen, 221 beschouwen het feit, dat de Demiourgos naar zijn model kijkt, als een mythische fictie. De mythe wordt door de Plato-interpreten al te vaak als een soort vuilnisvat gebruikt om zich van hinderlijke feiten te ontdoen. Moreau, 90–91 meent, dat het beeld van de naar een model kijkende kunstenaar door Plato zelf gecorrigeerd wordt, doordat hij op andere plaatsen (30b, 34ab) van een λογισμός van de Demiourgos spreekt. Contemplatie en reflectie sluiten elkaar echter niet uit.

[1]) Het is ook kenmerkend, dat Soph. 265c als producten van de goddelijke ποιητικὴ τέχνη alleen concrete dingen genoemd worden. Cf. Cherniss, Am. Journ. Phil. 53 (1932), 240, Cornford, *Cosmology*, 41.

[2]) Phdr. 249c: de ideeën zijn datgene, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖος ἐστιν. Cf. Diès, *Autour de Platon*, 561 sqq., Rutenber, *Imitation of God*, 34–35. Zeller II 1, 712 overweegt een ogenblik de mogelijkheid, dat de godheid ,,das, was sie ist, nur durch Teilnahme an der Idee ist", maar verwerpt deze gedachte terstond weer als iets, ,,was sich doch mit dem Begriff der Gottheit in keiner Weise verträgt". Voor ,,dem Begriff" leze men ,,dem christlichen Begriff".

[3]) Voor een nadere argumentatie van deze conclusie zie mijn studie *Platons Gottesbegriff*, waar tevens een poging gedaan is om de verhouding van de hoogste godheid tot de lagere manifestaties van het goddelijke te bepalen. Velen hebben niet gezien, dat volgens Plato het goddelijke zich op verschillende niveau's van de werkelijkheid manifesteert, en zijn daardoor tot de onnodige veronderstelling gekomen, dat Plato's theologie op een onopgelost conflict tussen geloof en wetenschap berust. Cf. Rutenber, *Imitation of God*, 12–15, E. R. Dodds, Journ. Hell. Stud. 65 (1945), 23.

[4]) The. 176ab, Rep. 613a, Leg. 716bc. Cf. Rutenber, o.c., passim.

weit weniger im Verhältnis einer blossen Vorbereitung als in dem einer auffälligen Gleichrichtung" [1]).

Inderdaad noemt Plato de filosoof een ,,minnaar van het ware zijn" (Rep. 490ab, 501d). Het ware zijn, de ideeënwereld is, zoals wij gezien hebben, de hoogste godheid. Dus de Platonicus wordt gedreven door liefde tot God. Ook de Christen wordt gedreven door liefde tot God. Maar is dit dezelfde liefde? Wanneer men naar een nadere bepaling van deze liefde zoekt, vindt men inderdaad een zekere overeenkomst. Volgens Plato bestaat de gelijkwording aan God in de beoefening der rechtvaardigheid (The. 176bc, cf. Rep. 613a). In de Bijbel lezen wij: ,,Dit is de liefde tot God, dat wij zijn geboden bewaren" (1 Joh. 5:3). Let men echter nauwkeurig op de formulering, dan openbaart zich een diepgaand verschil. Bij Plato staat letterlijk: ,,Gelijkwording bestaat in het rechtvaardig en goed worden, wanneer dit gepaard gaat met inzicht" (The. 176b, cf. Rep. 621c). De Platonische liefde is dus een streven om op grond van eigen inzicht de diepste grondslag der gerechtigheid te vinden en zo het absoluut goede te bereiken. De Christen kent natuurlijk ook een zeker streven, inzoverre hij moet trachten aan de goddelijke eisen te voldoen. Deze goddelijke eisen zijn hem echter gegeven in de vorm van geboden, waarvan hij niet eerst de diepere gronden behoeft te onderzoeken, maar waaraan hij zich zonder meer heeft te onderwerpen. Voor hem komt het meer aan op de goede wil dan op het juiste inzicht.

Het verschil tussen beide geesteshoudingen wordt nog duidelijker, wanneer wij vragen naar de motieven. De liefde van de Platonicus voor het hoogste zijn wordt geïnspireerd door bewondering. ,,Wie de eeuwige dingen beschouwt," zegt Plato (Rep. 500cd), ,,moet wel trachten daaraan gelijk te worden, want wat men bewondert, tracht men na te bootsen." De filosoof voelt zich dus tot zijn object aangetrokken, en dit object, de ideeënwereld, is tevens zijn god. Ook de Christen voelt zich tot zijn god aangetrokken. Maar het belangrijke verschil is, dat hij zich niet alleen *tot* God voelt aangetrokken, maar ook *door* God. Van het volk Israël wordt gezegd, dat het door de Heer ,,naar zich toe getrokken" wordt (Deut. 7:7). Van de Platonische god gaat een dergelijke belangstelling niet uit. Denken wij nog even aan de reeds geciteerde passage, waar van de idee gezegd wordt, dat zij ,,noch iets anders bij zich opneemt noch zelf naar iets anders

---

1) *Antike Welt und Christentum*² (Amsterdam-Antwerpen 1944), 150, 143.

toe gaat". De ideeën treden niet uit hun eigen sfeer, zij laten zich alleen aanschouwen en bewonderen. De heerlijkheid der ideeën is zichzelf genoeg; zij laten hun licht wel uitstralen, maar alleen uit overvloed en niet terwille van ons. Het spreekt van zelf, dat dit gebrek aan persoonlijke belangstelling bij de godheid door de mens slechts met een even onpersoonlijke houding beantwoord kan worden. De liefde van de filosoof voor de ideeën is dan ook niet meer dan bewondering voor hun superioriteit.

Leggen wij hiernaast de Christelijke liefde, dan komen we in een geheel andere sfeer. De Christen heeft God lief niet uit bewondering voor diens superioriteit, maar omdat God begonnen is met de mensen lief te hebben (vgl. 1 Joh. 4:19). Brunner noemt het Christelijk geloof zeer treffend een ,,Ueberwundenwerden von der Liebe Gottes" [1]. De Christelijke liefde is minder een streven dan een zich geven. Dit zich geven is tegelijk een ontvangen: de mens geeft zich aan God, omdat God zich aan de mensen gegeven heeft. Deze polaire beweging van geven en ontvangen heeft haar grondslag in de persoonlijke verhouding van de mens tot God. Het Christelijk leven is een ,,wandelen met God", waarbij de gelovige zich voelt als een ,,kind Gods". Het is niet toevallig, dat Paulus, wanneer hij zegt: ,,Gedraagt u dan als navolgers Gods" (Eph. 5:1), daarop onmiddellijk laat volgen: ,,als geliefde kinderen". De Platonische liefde mist deze persoonlijke verhouding en daarmee ook de polaire beweging. Het leven van de Platonicus is niet een wandelen *met* God, maar een wandelen *naar* God, of liever: een kruipen naar God, want Plato vergelijkt het filosoferen met een stroom olie, die langzaam maar zeker voorwaarts schuift [2]. De Platonische ἔρως draagt het epitheton ἴτης (Symp. 203d): hij gaat op zijn doel af. De Christelijke ἀγάπη daarentegen is een welkom heten, een tegemoet treden [3].

De persoonlijke verhouding van de mens tot God drukt ook haar stempel op de Christelijke moraal. De goddelijke geboden bezitten geen geldigheid in zichzelf, maar ontlenen hun gezag aan de persoon, die er achter staat. Men accepteert ze niet uit inzicht, maar uit gehoorzaamheid. Omgekeerd is de Christelijke zonde ongehoorzaam-

---

[1]) E. Brunner, *Gott und Mensch* (Tübingen 1930), 35. Cf. G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen 1933), 489, 614, A. Nygren, *Eros et Agapè* (Paris 1944), 95 sqq. Over de voorbereiding van deze gedachte in het O.T. cf. J. Hessen, *Platonismus und Prophetismus* (München 1939), 53–54, V. Warnach, *Agape* (Düsseldorf 1951), 82, 87.

[2]) The. 144b. Cf. Schaerer, o.c., 206–207.

[3]) Cf. H. Scholz, *Eros und Caritas* (Halle 1929), 51 sqq., A. J. Festugière, *La Sainteté* (Paris 1942), 91 sqq., E. Stauffer, Kittel I (1933), 36 sqq.

heid tegenover God [1]). De Platonische moraal kent noch gehoorzaamheid noch zonde. De hoogste norm, de idee van het goede, is geen persoon, maar een principe. Als zodanig gaan er wel eisen van uit, maar geen geboden. Men voldoet aan deze eisen dan ook niet uit gehoorzaamheid, maar omdat men hun geldigheid zelf inziet [2]). Zonde is het verzet van de menselijke wil tegen de goddelijke wil. Deze goddelijke wil ontbreekt echter in de onpersoonlijke ideeën. Van de zedelijke principes gaat wel een zekere overtuigingskracht uit, maar of de mens zich er door zal laten leiden, laat deze principes onverschillig. De Christelijke zondaar is steeds als een kind, dat van zijn vader wegloopt. Daarom is die zonde ook van de mens uit onherstelbaar, want zij kwetst de vader in zijn liefde voor het kind [3]). De Platonische idee kan niet gekwetst worden, want er gaat geen persoonlijke belangstelling van haar uit. Daarom heeft de Platonicus ook steeds de gelegenheid om van zich uit zijn fouten weer goed te maken.

Ook het andere aspect van de zonde, de kwade menselijke wil, ontbreekt bij Plato. Wanneer de Demiourgos het ideële model in de zichtbare wereld tracht te realiseren, slaagt hij daarin slechts ten dele. Dat komt, doordat het ongeordende materiaal zich niet ten volle door het ordenende principe laat „overreden" (48a, 56c). Het oefent echter geen positieve weerstand uit, maar het heeft een tekort aan ontvankelijkheid [4]). Zo is het ook bij de mens. Wanneer hij zich

---

[1]) Cf. Festugière, o.c., 74 sqq.

[2]) Schaerer, o.c., 79 zegt terecht van de Platonicus: „Ce n'est pas l'obéissance à un sujet, mais la fidélité à un objet qui dicte sa conduite". Cf. Festugière, o.c., 112–113. De principes zijn goddelijk. Wie hun geldigheid niet erkent, begaat dus een fout ten opzichte van het goddelijke, cf. Phdr. 242c τι ἡμαρτηκότα εἰς τὸ θεῖον. Mugnier heeft van dit alles niets begrepen, wanneer hij schrijft (*Le sens du mot* ΘΕΙΟΣ, 52): „εἰς τὸ θεῖον est l'équivalent de εἰς τὸν θεόν, car l'on ne commet de faute qu'envers une personne". Voor de prioriteit van het goddelijke principe boven de goddelijke persoon is zeer karakteristiek Euth. 10e: ὁμολογοῦμεν τὸ μὲν ὅσιον διὰ τοῦτο φιλεῖσθαι (sc. door de goden) ὅτι ὅσιόν ἐστιν, ἀλλ' οὐ διότι φιλεῖται ὅσιον εἶναι. Cf. F. Dirlmeier, Philol. 44 (1935), 61.

[3]) Cf. Festugière, *Sainteté*, 76, Schaerer, *Dieu*, 182.

[4]) Cf. W. C. Greene, *Moira* (Cambridge, Mass. 1944), 420–421, Goldschmidt, o.c., 45 sqq. Over de zelfstandige realiteit van de wereldruimte: Mugnier, o.c., 127–128, Cornford, *Cosmology*, 35–36, 163–165, 173, 176, Mind 47 (1938), 326–327, R. Demos, Philos. Rev. 45 (1936), 555–556, Skemp, *Theory of Motion*, 111, Rutenber, *Imitation of God*, 36, Cherniss, Am. Journ. Phil. 68 (1947), 123, Rev. of Metaphysics 4 (1951), 408–409. Het is onbegrijpelijk, hoe Moreau, *Réalisme et idéalisme*, 91 n. 2 kan schrijven: „L'organisation de l'Univers est réalisée sans obstacle". Taylor, Mind 47 (1938), 193 acht een beperkende weerstand van het materiaal in strijd met de teleologische opbouw van de wereld, zoals deze in de Wetten beschreven wordt. Hij vergeet echter, dat deze opbouw plaats vindt na de voorafgaande ordening door de Demiourgos en dus meer het karakter draagt van een inwendige organisatie. Cf. *Platons Gottesbegriff*. Over de passieve weerstand van het materiaal zeer juist Pétrement, *Dualisme*, 42: „Elle ne veut ni bien ni mal. Mais elle est étrangère au bien, et par là même, elle peut devenir, dans sa rencontre avec ce qui est issu du bien, le principe du mal".

niet of in onvoldoende mate door het goede laat leiden, is dat niet uit opstandigheid of boze opzet, maar omdat hij zich te veel door het niet ter zake dienende laat absorberen. Bij een objectieve vergelijking van het kwade en het goede zou hij niet anders kunnen dan aan het laatste de voorkeur geven. Wanneer hij dat niet doet, is de objectiviteit van zijn gezichtspunt verstoord. Deze storing is echter slechts van incidentele aard, want zij is te wijten aan een tijdelijke verslapping van het inzicht, dat zich onvoldoende voor de overtuigingskracht van het goede heeft opengesteld [1]. De oorzaak van het kwaad ligt dus niet in de kwade wil, maar in de onachtzaamheid, dat wil zeggen in een gebrek aan ontvankelijkheid [2]. Dit gezichtspunt maakt het kwaad veel gemakkelijker herstelbaar dan in het Christelijk geloof. De onachtzaamheid is immers geen fundamenteel, maar een gradueel gebrek, een tijdelijk tekort aan inzicht, dat later, in dit leven of in een volgend leven, aangevuld kan worden [3].

De Platonicus kent evengoed als de Christen de strijd tussen goed en kwaad. Maar deze strijd draagt voor hem meer het karakter van een probleem, een probleem van levenskunst en innerlijke organisatie. De mens is een Demiourgos in het klein, hij moet orde scheppen in zijn eigen ziel [4], hij moet er voor zorgen, dat de hogere functies zich niet door de lagere laten absorberen, en dat ieder vermogen zijn juiste plaats behoudt. Zo wordt de innerlijke orde een nabootsing van de kosmische harmonie [5]. Daarbij blijft de rede in principe steeds de leiding behouden. Wanneer de Platonicus met zichzelf in conflict komt, is dat dus nooit anders dan met een deel van zichzelf. De Christen daarentegen heeft de strijd te voeren met het geheel van zichzelf; hij beschikt niet in zichzelf over een vast punt, vanwaar uit hij de innerlijke reorganisatie ter hand zou kunnen nemen. Zijn enige redding is dus zich toe te vertrouwen aan God [6]. Tegenover deze Christelijke overgave staat de Platonische zelfanalyse. ,,Een leven

[1]) Cf. Schaerer, *Dieu*, 72–75, 160–162, 182–185, 191–192, Pétrement, *Dualisme*, 79 sqq. Plato's rationalistisch optimisme komt duidelijk tot uiting Crat. 420d: τὸ δὲ ἀναγκαῖον καὶ ἀντίτυπον, παρὰ τὴν βούλησιν ὄν, τὸ περὶ τὴν ἁμαρτίαν ἂν εἴη καὶ ἀμαθίαν. Deze passage is bovendien interessant voor de parallelie tussen menselijke en kosmische ontvankelijkheid, want Plato noemt de wereldruimte ook ἀνάγκη (Tim. 47e–8a, 75ab). Cf. Pétrement, o.c., 39 sqq.

[2]) Cf. Schaerer, o.c., 160, 185, Goldschmidt, o.c., 88.

[3]) Cf. Schaerer, o.c., 127, 205, 210, Goldschmidt, o.c., 112–113.

[4]) Gorg. 504d: δικαιοσύνη en σωφροσύνη geven τάξις en κόσμησις aan de ziel.

[5]) Tim. 47c, 90cd. Cf. Schaerer, o.c., 45, Rutenber, o.c., 76.

[6]) B.v. Rom. 7, 15: ,,Want wat ik uitwerk, weet ik niet; want ik doe niet wat ik wens, maar waar ik een afkeer van heb, dat doe ik". 7, 24–25: ,,Ik, ellendig mens! Wie zal mij verlossen uit het lichaam dezes doods? Gode zij dank door Jezus Christus, onze Heer!" Cf. Schaerer, o.c., 45, 198–199.

zonder zelfanalyse is geen leven voor een mens,'' verklaarde Socrates [1]).

Deze zelfanalyse vormt het centrum van wat Socrates en Plato noemen ,,de zorg voor de ziel'' [2]). Men heeft hiernaast de woorden van Christus gelegd: ,,Wat zou het een mens baten, als hij de gehele wereld won, maar schade leed aan zijn ziel?'' (Matth.16 :26) [3]). Na het voorafgaande zal het duidelijk zijn, dat de veronderstelde overeenkomst in werkelijkheid puur verbaal is. Ten overvloede voeg ik nog twee nadere bepalingen toe. Socrates definieert de zorg voor de ziel als bekommering om inzicht en waarheid (Apol. 29de); Christus zegt: ,,Neemt mijn juk op en leert van mij, want ik ben zachtmoedig en nederig van hart, en gij zult rust vinden voor uw zielen'' (Matth. 11 :29). Hier staan twee werelden tegenover elkaar, die men kan typeren met de woorden ,,vorming'' en ,,verlossing''.

Weliswaar noemt Socrates zijn werk een ,,dienen van de godheid'' (Apol. 30a) [4]), maar in een analoog verband gebruikt hij de uitdrukking ,,de godheid helpend'' (Apol. 23b). Ook op andere plaatsen relativeert hij zijn afhankelijkheid van de godheid, zodat men niet de indruk krijgt van een verhouding van heer en dienstknecht, maar eerder van een samenwerking tussen twee bondgenoten [5]). Wanneer Socrates zegt, dat hij de godheid meer zal gehoorzamen dan de Atheners (Apol. 29d), heeft men natuurlijk verwezen naar Hand. 5 :29: ,,Men moet God meer gehoorzamen dan mensen.'' Daar wordt de term πειθάρχειν, ,,aan de overheid gehoorzamen'', gebruikt, terwijl Socrates zegt: πείσομαι, ,,ik zal mij laten overtuigen''; ook in dit opzicht geeft hij dus zijn zelfbeschikkingsrecht niet prijs. Van Christelijke deemoed is hier en in het algemeen bij Plato geen spoor te vinden. Men heeft zich voor het tegendeel beroepen op een pas-

[1]) Apol. 38a. Stel daar tegenover een uitspraak van Bavinck: ,,Dat is de moeilijkste sprong van het geloof, dat ik het allerkostbaarste wat ik bezit, mijn oordeel over mijzelf, uit handen geef, en mij onderwerp aan het oordeel van Hem, die de schuilhoeken van mijn leven kent'' (*Het Geloof en zijn Moeilijkheden*, Wageningen z.j., 65). Omdat Plato de overgave niet kent, is hij afkerig van mysteriën en mystiek. Cf. Gorg. 493ac, Rep. 364b sqq., E. Bickel, Arch. Gesch. d. Philos. 21 (1908), 545 sqq., Schaerer, o.c., 193–194, 206, Rutenber, o.c., 65–66, G. J. de Vries, *Spel bij Plato* (Amsterdam 1949), 44 sqq., E. Des Places, *Pindare et Platon* (Paris 1949), 143–144. Weliswaar gebruikt Plato de uitdrukking μιγεὶς τῷ ὄντι ὄντως (Rep. 490b5), maar dit is niets anders dan de voortzetting van het met ἔρωτος (b2) begonnen beeld. Evenzo staat het met Symp. 212a θεωμένου καὶ ξυνόντος αὐτῷ. Cf. Diès, *Autour de Platon*, 432 sqq.

[2]) Apol. 29de, 30b, Prot. 313a, 356d–7a.

[3]) W. Jaeger, *Paideia* II (Oxford 1944), 40–41.

[4]) Cf. Jaeger, o.c., 376: ,,Christians have the same belief as Socrates: that paideia is the true service of God and that care for the soul is true paideia''. Zo ook C. Ritter, *Platonismus und Christentum* (Tübingen 1934), 40–41.

[5]) Cf. *Platons Gottesbegriff.*

sage in de Wetten (716a), waar staat, dat „Dike degenen, die aan de eisen van de goddelijke wet niet voldoen, bestraft" en dat „ieder, die gelukkig wil worden, zich aan haar houdt en haar nederig volgt" [1]). Het is echter duidelijk, dat Dikè hier tegelijk als een kosmische macht wordt voorgesteld en als een innerlijke kracht, die men zelf moet cultiveren [2]). De nederigheid wordt dus niet beoefend ten opzichte van een persoonlijke god, maar ten opzichte van een principe.

Wij stuiten hier weer op het fundamentele onderscheid tussen Platonisme en Christendom. De Christelijke deemoed bestaat steeds in een persoonlijke verhouding, hetzij tot God hetzij tot de naaste [3]). Dit brengt mij op een laatste punt. Ook de naastenliefde heeft men bij Plato gemeend te kunnen terugvinden. Inderdaad leerden Socrates en Plato, tegen de gangbare moraal in, dat men geen kwaad met kwaad moet vergelden [4]). Op het eerste gezicht bestaat hier een zekere overeenkomst met het woord van Christus „Hebt uw vijanden lief" (Matth. 5:44). Deze overeenkomst verdwijnt echter geheel, zodra men de motieven vergelijkt. De Christelijke naastenliefde is een uitvloeisel van Gods liefde voor de mens [5]). Het is de liefde, die zich richt op de mens als zodanig, ongeacht zijn fouten en verdiensten. Plato's motivering is een geheel andere. Laten wij vooropstellen, dat hij niet aanspoort om kwaad met goed te vergelden, maar alleen om geen kwaad met kwaad te vergelden. Dat dit een zeer principieel verschil maakt, is op zichzelf duidelijk en zal nog nader blijken. Zoals het hoogste geluk ligt in het goed-zijn als zodanig, zo bestaat de ergste straf in het slecht zijn (Rep. 612b). Wanneer men zich op iemand wil wreken, doet men dus beter hem niet te vervolgen, zodat hij ongestraft en daardoor slecht en daardoor ongelukkig blijft (Gorg. 480e-1a). Bovendien zou men door kwaad met kwaad te vergelden zichzelf schade toebrengen, inzoverre men door dit kwaad zijn eigen goedheid en daardoor zijn eigen geluk zou vertroebelen (Crito 49ac).

---

1) Ritter, o.c., 34, E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley-Los Angeles 1951), 215.

2) Met ἐχόμενος cf. Leg. 709c ἀληθείας ἐχόμενον, met συνέπεται cf. 631c ἕπηται φρονήσει.

3) Cf. Kwa Joe Liang, *Het begrip deemoed in I Clemens* (Utrecht 1951).

4) Crito 49bc, Gorg. 480e, Rep. 334b-5e. Cf. Shorey, *Platonism*, 71: „The spirit of the Golden Rule pervades Plato's teaching", R. W. Moore, Greece and Rome 13 (1944), 41: „As Christian teachers we should take pride in bringing to our pupils' notice such passages as that in which Socrates argues that the just man will not do harm even to his enemies". Zo ook Ritter, o.c., 34, Th. Deman, *Socrate et Jésus* (Paris 1944), 72, 133.

5) Matth. 5:44–45, 48: „Hebt uw vijanden lief en bidt voor wie u vervolgen, opdat gij kinderen moogt zijn van uw Vader, die in de hemelen is... Gij dan zult volmaakt zijn, gelijk uw hemelse Vader volmaakt is". Cf. Nygren, *Erôs et Agapè*, 92–105.

Iemand, die waarlijk goed is, kan niet anders dan goed doen, omdat hij anders met zichzelf in tegenspraak zou zijn (Rep. 335de). Zodra men ontdekt heeft, dat men onrecht heeft begaan, moet men moeite doen om zo gauw mogelijk gestraft te worden, zodat de innerlijke harmonie hersteld wordt (Gorg. 480ad).

Deze motivering draagt duidelijk een eudaemonistisch en egoistisch karakter [1]). De eerste zorg van de Platonicus is het welzijn van zijn eigen ziel. Dat blijkt nog eens duidelijk uit Socrates' houding tegenover zijn aanklagers. Hij verklaart, geen haat jegens hen te koesteren (Apol. 41d). Men heeft het gewaagd, hier te herinneren aan het woord van Christus: „Vader, vergeef het hun" (Luc. 23 :34) [2]). Socrates zegt echter: „Het is mij duidelijk geworden, dat het voor mij het beste is, nu te sterven. *Daarom* koester ik geen bijzondere haat jegens degenen, die mij aangeklaagd en veroordeeld hebben." Wij zien hier weer dezelfde egoïstische motivering als zoëven. Met dit egoïsme gaat zelfs een zekere wraakzucht gepaard. Socrates voorspelt namelijk zijn tegenstanders een zwaardere straf dan zij hem hebben aangedaan, inzoverre de openbare mening zich tegen hen zal keren en het hun lastig zal maken (39cd).

Het mag misschien kleingeestig schijnen, de zwakke zijden van grote historische figuren in het licht te stellen, de wetenschappelijke integriteit eist nu eenmaal, dat de waarheid tot haar recht komt. Het is deze zelfde integriteit, die het ons verbiedt, naar een synthese te streven, waar de feiten het niet toelaten. In zulk een geval dienen de behoeften van het gemoed te wijken voor de eisen van het verstand.

---

1) Zeer juist J. Adam, *Plato Crito* (Cambridge 1888), XII: „The sentiment, so far from being altruistic, was dictated by conscious egoism. He refrained from doing wrong, not out of regard for others, but because of its effect upon his own soul". Het past volkomen in dit kader, wanneer Socrates leedvermaak wel geoorloofd acht, cf. Phil. 49d ἐπὶ μὲν τοῖς τῶν ἐχθρῶν κακοῖς οὔτ' ἄδικον οὔτε φθονερόν ἐστι τὸ χαίρειν. Zeller II 1, 600 n. 3 neemt ten onrechte aan, dat deze woorden „nur vom Standpunkt des gemeinen Bewusstseins aus" gesproken zijn.

2) Ritter, o.c., 8.

MANDAEERS EN VALENTINIANEN

DOOR

G. QUISPEL

Bilthoven

In zijn beroemde opstel „*Urchristentum und Mandäismus*", *Z.N.W.* 27, p. 55, heeft Erik Peterson betoogd, dat de religie der Mandaeers uit de secten van Babylonie in de achtste eeuw is ontstaan. Wel geeft hij toe, dat er reeds in voorchristelijke tijd een joodse Gnosis over de Naam Iao kan hebben bestaan, maar hij acht het onjuist, het probleem van de verhouding van het oerchristendom tot zo een joodse Gnosis van de Godsnaam en tot oudere doopsecten aan te vatten van uit de godsdienst der Mandaeers: „dafür geht eine viel zu lange Geschichte der Entstehung der mandäischen Sekte voraus, als dass wir ihre Texte in der etwas unkritischen Art, mit der das bisher geschehen ist, für die Geschichte des Urchristentums und die Erklärung des Neuen Testaments heranziehen dürften" (p. 85). Veeleer zijn de Mandaeers de „letzte Bodensatz einer älteren Gnosis". Deze Gnosis is de valentiniaanse, wier archaische opvattingen en cultusgebruiken door bemiddeling van Bardesanes en vele andere schakels werden overgeleverd.

Deze poging om het gnostisch karakter der Mandaeers te verklaren berust op de verbinding, door Peterson gelegd, tussen de leer der Jazuqaeers, een der secten, welke het Mandaeisme hebben beinvloed, en een liturgische formule der valentiniaanse Marcosiers. De Jazuqaeers leren, dat er oorspronkelijk een eenheid was, vervolgens echter kwam de scheiding. Het goede verzamelde het licht, het boze de duisternis. Het boze wil de „Vader der Grootte" beoorlogen en stijgt op in de hoogte. Dan spreekt de „Vader der Grootte" een woord uit, dit maakt „God de Heer". Maar deze laatste kan niet verhinderen, dat zeven daemonen zich van hem en zijn krachten meester maken. Daarmede is de Vader „le principe de l'âme" ontroofd. Het komt tengevolge daarvan tot de schepping van Adam door „de zeven" en „de twaalven", tot de „God de Heer" komt, de door de lagere Krachten geschapen Adam vernietigt en opnieuw schept.

Deze mythe der Jazuquaeers verklaart nu volgens Peterson een rituele formule der valentiniaanse Marcosiers, welke aan de onderzoekers veel hoofdbreken heeft gekost. Omgekeerd toont deze

formule volgens Peterson de grote invloed der Valentinianen op de oostelijke Gnosis, die in het Mandaeisme uitmondt. Maar dat niet alleen: deze valentiniaanse formule zou de kerstening zijn van een voorchristelijke, joodse mythe van de verloste verlosser: Jao, de ,,tweede God'', die door het woord van de ,,eerste God is geworden'' heeft zich ,,weliswaar met de Ziel, die tegelijk Wereldziel is, gevangen laten nemen, maar daarna moet hij opnieuw – vermoedelijk door het pneuma, resp. door het woord – de overhand gekregen hebben, daar hij wederkeert en Adam opnieuw schept''. ,,Die Schwierigkeiten welche durch das Nebeneinander von 'Ἰάω und Christus entstehen, erklären sich dadurch, dass eine ursprünglich rein jüdische Gnosis, die von 'Ἰάω sprach, nachträglich durch die ,,Gnosis des Kreuzes'' gestört wurde'' (pag. 81, 2).

Peterson wil dus een joodse Gnosis erkennen, die inderdaad een verlosser kent, welke zijn ziel achterlaat in de strijd en later terug keert om die te redden. Reitzenstein had op grond van manichaeisch materiaal deze grondgedachte in een Iraans verlossingsmysterie gepostuleerd. Peterson geeft toe, dat een voorchristelijke joodse verlosser, die door de duisternis overweldigd wordt en later terugkeert om zijn ziel te verlossen, heeft bestaan. Men ziet, hoeveel er van de juiste interpretatie van deze liturgische formule zou kunnen afhangen. Zij luidt:

De ingewijde antwoordt: *ik ben bevestigd* (ἐστήριγμαι) en verlost, en verlos (λυτροῦμαι) mijn ψυχή van deze aeon en alles wat van hem is, *in de Naam van Iao*, die zijn ψυχή verloste tot verlossing in den levenden Christus. Vervolgens zeggen de aanwezigen: ,,Vrede aan allen, op wie die Naam rust''.

Iren. *adv. haer* 1, 21, 3.

Deze formule is op grond van het beschikbare materiaal niet te verklaren: want men zou toch verwachten, dat het *pneuma* van de ingewijde verlost wordt. De Valentinianen maken echter scherp onderscheid tussen *pneuma* en *psyche:* een van de grondregels van hun systeem is, dat niets psychisch in het pleroma kan ingaan. Men moet dus veronderstellen, dat met *psyche* hier inderdaad het gevallen *pneuma* wordt aangeduid: dan is de formule afkomstig uit een tijd, waarin de systematiek der drie klassen, hylisch, psychisch en pneumatisch, nog niet zo was verstard, dat *psyche* en *pneuma* niet te verwisselen waren. Of, voorzichtiger gezegd, de formule bevat bestanddelen uit die vroege periode.

Nu heeft men wel gedacht, dat de tekst van deze formule, in het

bijzonder de naam Iao, bedorven was. Maar ook die uitweg staat niet open. Dat blijkt ps. Tertullianus, *adv. omnes haereses* 4, waar een uitermate betrouwbaar verslag van de leer van Valentinus zelf wordt gegeven. Daar wordt verteld, hoe de laatste Aeon, Achamoth geheten, de Godheid wilde schouwen, opsteeg en bijna haar gestaltenis had verloren, als niet de Horos op de grens van pleroma en Godheid haar *bevestigd* had door het spreken van de naam „*Iao*": „*confirmasset illum dicto „Iao" pronuntiato*".

Hier wordt dus een wezen „bevestigd door de Naam (van) Jao". Dit toont, dat de formule juist is overgeleverd. Het is de Horos, die deze Naam uitspreekt: de Horos is geen afzonderlijke Aeon, maar een functie van de *Nous*, de Zoon, het goddelijke Bewustzijn, dat de Aeonen onderscheidt. De Zoon heeft blijkbaar de Naam Iao ontvangen en spreekt die uit. Iao is echter volgens Diodorus Siculus de God van de Joden (1, 94). Zo komen we tot de paradoxale conclusie, dat de Zoon de heilige Naam Iao aan de aeonen openbaart. Dit wordt bevestigd door het Evangelie der Waarheid, p. 38, 6: „En de Naam van de Vader is de Zoon. Hij heeft, van den beginne af aan, de Naam gegeven aan hem, die uit hem voortgekomen is en die hij zelf is".

Iao is dus de Naam, die de Godheid aan zijn Zoon gegeven heeft. Zo is er dan geen sprake van dat Iao de verlosser is, die in de strijd tegen de duisternis bezwijkt etc.: Iao is de Naam van God, welke *in* het pleroma wordt uitgesproken en dan blijkbaar later door de Christus aan de mensen bekend gemaakt wordt. Dit veronderstelt kennis van Joh. 17, 11: ἐν τῷ ὀνόματί σου ᾧ δέδωκάς μοι en Joh. 17, 26: καὶ ἐγνώρισα αὐτοῖς τὸ ὄνομα σου.

Van wie is echter de Naam die op de ingewijden „rust", zoals de formule zegt? Daarvoor is het nodig, de oorsprong van de formule na te gaan.

Jesaja 57, 15 luidt volgens de Septuaginta: Τάδε λέγει κύριος ὁ ὕψιστος ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν τὸν αἰῶνα, ἅγιος ἐν ἁγίοις ὄνομα αὐτῷ, κύριος ὕψιστος <u>ἐν</u> <u>ἁγίοις</u> <u>ἀναπαυόμενος</u>.

Een verwante formulering wordt gevonden in 1 Clemens 59, 3: ἅγιον ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενον.[1])

Dit doet vermoeden, dat het de Naam van God is, die bij de „bevestiging" op de ingewijde rust.

[1]) Deze formule is ook doorgedrongen in de toverpapyri, die immers zo sterk door het Jodendom beïnvloed zijn: Preisendanz, P. G. M. I, 12, l. 199: ὁ ἅγιος θεός, [ὁ] ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος.

Ook dit wordt bevestigd door het Evangelie der Waarheid, p.38 l. 23: „En de zonen van de Naam zijn zij, *in wie de Naam des Vaders rust*".

Zo kan de formule niet anders zeggen, dan dat God zelf zijn *ziel* verloste in de levende Christus. De ziel van God is blijkbaar gevallen en moet verlost worden. God moet, met andere woorden, zichzelf verlossen. Het Evangelie der Waarheid spreekt over de gelukzaligen als over wezens, „in wie Hij zijn wortel zal vinden en in wie Hij niet schade zal lijden aan Zijn *psyche*" (p. 42, 35).

De oorsprong van deze uitdrukking is duidelijk: Matth. 16:26: τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῇ. Dat deze tekst hier getransponeerd is op de verhouding tussen God en de niet-gevallen (en zo ook op de gevallen) geesten, bewijst wel, hoe geheel verschillend de atmospheer der Gnosis van die van het Evangelie is: dat hier over psychè gesproken wordt, duidt er op, dat het Evangelie der Waarheid zeer oud is en een archaische vorm der valentiniaanse leer weergeeft.

Thans is echter de formule volkomen duidelijk: door de Christus heeft God het gevallen pneuma verlost, dat als een deel van hem zelf wordt opgevat. Dit veronderstelt de evangelische opvatting, dat God in Christus de wereld met Zichzelf verzoenende was. Maar aangezien de geesten niet, zoals bij Origenes, als schepselen, maar als identische uitvloeiingen zijn opgevat, wordt de gehele structuur der verlossing veranderd. De val is een breuk in God zelf, en als God verlost, verlost Hij zich zelf.

Deze conceptie is inderdaad in wezen gelijk aan die van het Manichaeisme en van de gnostische secte, welke Peterson vermeldt. Er hoeft echter geen historische band te bestaan tussen de Valentinianen en genoemde groepen, omdat dit de gnostische conceptie *par excellence* is, die de wezenstrek van deze religie is. Sinds „Simon Magus" en zijn gevallen Helena-Ennoia leerde de gnostici min of meer verbloemd zo. En dit is wel een godsopvatting *sui generis*. Wanneer men echter toch „Vorstufen" voor deze beschouwingswijze wil zoeken, zijn ze noch in het Jodendom noch in Iran te vinden, maar wel in de Stoa.

Manilius II, 107 zegt:

quem denique in unum descendit deus atque habitat *seque ipse requirit*.

Dit wordt beaamd door „Simon Magus": αὕτη ἐστὶ δύναμις μία, διῃρημένη ἄνω κάτω, αὐτὴν γεννῶσαι αὐτὴν αὔξουσα, αὐτὴν ζητοῦσα

Hippolytus, *Refutatio* VI, 17, 3.

Verder dient er op gelet te worden, dat in de ps. Clem. *Homiliae* 16, 12, 1 van de Sophia, die als Hand Gods het Al schept, gezegd wordt, dat zij als *psyche* met God verbonden is. Dat zou op joods-christelijke speculaties kunnen teruggaan. Misschien is de stoische invloed door een joods medium heengegaan.

Zo is er dus geen sprake van:

1. dat in de formule der Valentinianen van een verloste verlosser Jao sprake is;
2. dat *deze* conceptie de mythe der Jazuquaeers, en zo de Mandaeers, zou hebben beïnvloed.

En toch zou het kunnen zijn, dat de geniale onderzoeker Peterson de verhoudingen juist heeft gezien, dat inderdaad de oude *survivals* in het Mandaeisme als resten van de Gnosis der tweede eeuw, zoal niet de Valentiniaanse, dan toch de Syrische, moeten worden beschouwd. En tevens lijkt het waarschijnlijk, dat er een ,,Namengnosis'' in het Jodendom voor Christus heeft bestaan. Daar wijst immers ook het feit op, dat de Naam der Godheid volgens de Valentinianen Iao is. Men moet veronderstellen, dat de scheiding tussen hoogste God en de Joodse Demiurg noch bij Valentinus noch in de Gnosis in het algemeen, oorspronkelijk is: in het Nieuwe Testament, en bij Ignatius wordt deze conceptie niet bestreden, en de Gnosis van de Samaritaan Simon Magus kende haar aanvankelijk inderdaad niet. Dit wijst op het bestaan van een joodse Gnosis, voor wie de ene God van het Jodendom tevens de hoogste Godheid was. Maar uit bovenstaande onderzoeking moet toch weer besloten worden, dat zulk een voorchristelijke joodse Gnosis geen verlosser schijnt gekend te hebben in de betekenis, die daar tegenwoordig aan wordt gehecht.

INTEGRATION AND SPIRITUAL VALUES[1])

BY

E. JANSEN SCHOONHOVEN

Oegstgeest

The problem of the role of spiritual values in all kinds of integration-movements is of a peculiar complex nature. On the one hand you may say, that spiritual values are indispensable for integration, in as much as real integration is always a spiritual matter. On the other hand you may say, that the problem of spiritual values presents us with barriers on the way to integration, which seem to be insuperable.

I must begin with a tentative definition of what spiritual values actually are. I take spiritual values as the fundamental convictions of a group of men with regard to the meaning of human life, the position of man in the universe and the tasks and duties, that result therefrom. They have usually a religious, sometimes a philosophical and always an ethical character in that they show man the direction for his acting. Man cannot do without spiritual values, for he is an acting and responsible being; in acting he has always the choice between different possibilities and he needs a conviction that can guide him in the labyrinth of his choices by providing him a sense of direction. Such convictions are always given to a person by the tradition of a group: it needs not be a static, immutable tradition, it may be a dynamic tradition that at every moment takes up new elements, but it is a tradition, that transcends the limitations of individual consciousness. Even the modern secularist humanist, to whom reason is the ultimate standard of conviction and conduct, is standing in a tradition, that taught him the art of reasoning in a specific way.

With good reason we speak of spiritual *values*, for from what has been said it is clear that such fundamental convictions are of inestimable value for man. If the spiritual values of a group are shaken, disintegration of the whole of its life will take place, as at present is seen in numerous so-called primitive tribes as well as in European culture. In the case of the primitive tribes the fundamental convictions that were underlying the whole of their lives, have been

---

[1]) Lecture delivered at the Summer Course 1953 of the Institute of Social Studies (The Hague) in coöperation with the University of Amsterdam.

shaken by the impact of modern technical civilisation; in the case of European culture the fundamental convictions that bore it, have been shaken as a result of an internal development of that culture since the Enlightment of the 18th century; in both cases the consequence has been the disintegration of the whole of human life. No wonder that every movement towards integration has to take into account the problem of spiritual values; you may even say, that this problem everywhere will prove to be of central importance. It is perhaps superfluous to give examples, I will give only one: a team of Technical Assistance-experts make their way to a so-called underdeveloped country to bring there better methods of agriculture in order to integrate the economic life of that country into modern world-economy; with great enthusiasm they start their work, but soon it turns out that they meet with unexpected suspicion, indifference and opposition; closer investigation brings into light, that the usual ways of agriculture are closely connected with the religious convictions of that people and that they reject the modern methods because of the fact that they cannot give them a place in the whole system of their spiritual values.

As early as 1906 the famous German scholar Ernst Troeltsch wrote: ,,The unification of Western and Eastern civilisation cannot be brought about by technical skill and science, by guns and military advisers, by machinery and traffic. It can only be brought about by a fellowship in religion and in the most intimate spiritual culture'' [1]). In this quotation our whole problem is as it were condensed. The importance of spiritual values in integration stands out, but just as much the obstacle to integration, that is given by those spiritual values. The difficulty is, that there is a great diversity of spiritual values. Huge systems of religious and philosophical thought and practice have grown up during many centuries, and when they come into close contacts with each other, it proves that they do not coincide, but often are opposed to each other. The most outstanding example of this difficulty concerns the U.N.O. Here we have a great effort for political integration, but it seems to be frustrated by ,,ideological'' differences, especially those between the democratic and the communistic parts of the world.

European integration is a lofty ideal, but how to realise it when the spiritual values of European culture have disintegrated and

---

[1]) Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften* II, Tübingen 1922^2, S. 793.

where we have the Roman Catholic, the Protestant and the humanistic traditions mutually divided the one against the other?

In South-East Asia we see that part of the globe, where the great religions of the world encounter: Hinduism, Buddhism, Confucianism, Islam, Christianity and the new substitute-religions of nationalism, secularism and communism. The problem of a spiritual basis for integration is there still much more complex than it is in Europe. And yet integration is there as much needed as in Europe. The first problem there is that of the relation between the old religious and cultural traditions and the new pattern of society, that is desired by great multitudes and inevitably gains ground; in the second place there arises the problem of the mutual relation of the different traditions, that are involved in this large process of change of culture.

After having set out the problem I will briefly treat of 4 soluti-ons, which often are proposed but which in my opinion are inadequate.

1. The solution, which seems to lie most near at hand is that of *syncretism*. Each tradition stands for great spiritual values; why not combine those values in a large synthesis, in a kind of new world-religion, where all that has proved valuable in all traditions is preserved and at the same time enriched by the values of other traditions. This solution may seem very attractive, but in my opinion it rests on wrong suppositions. A living religion is not an accumulation of values, that may be augmented at will, but a living organism that has grown out of some fundamental convictions about man and world. These convictions are rooted in the deeper strata of human personality, those of feeling and will; in the adhering to them is implied a personal, ,,existential'' choice. Therefore the problem of the relation between religions and philosophies of life can never be solved by a simple method of addition and subtraction of values.

Moreover the real problem is not in the sphere of values but in that of truth. The fundamental convictions to which a group of men holds, are valuable only in as much they are believed to be true. If the faith in their truth breaks down, no argument about their values can save them. Let me take an example from the history of my own religion. In the last two centuries many Europeans were convinced they could not with good conscience hold to the fundamental convictions of Christianity. Still many among them agreed

that those convictions were very valuable for their believers. But notwithstanding that, they could not remain Christians, because they did no longer believe in the truth of Christianity. The solution of syncretism is inadequate, as it does not take into account, that the main problem is in the sphere of truth.

2. *Secularist humanism* [1])

All religions see the constantly changing world of man and nature against the background of a metaphysical, eternal world. Their fundamental convictions are aiming at the relations of man and nature to that transcendent world. Their pronouncements about that unseen world are however often entirely different and cannot be brought to coincide. This has led many people, especially many intellectual people, to the conviction that we cannot know anything about this unseen world with certainty and that all pronouncements of the religions about it are merely arbitrary assumptions. The only safe way for man is therefore – in their opinion – to give up all those assumptions and to rely on science, based on experience and reason, for the guidance of human life. Let man consider especially his own being in order to develop the possibilities that are given in it. On this level a deeper understanding is possible between all sections of mankind without the impediment of all those contradicting religious assumptions.

Here again we have a seemingly very simple and seductive solution. The main trouble is only that it rests on a ,,petitio principii'', on an assumption that is not to be proved. The underlying assumption is namely that it is possible to find out the nature of man and the meaning of life without any relation to an eternal world. Quod fuisset demonstrandum. (What had to be proved in order to be really safe and certain!) In the whole history of mankind all human thinking has circled about three great themes that were closely interrelated: man, world and – God. Secularist humanism drops the third theme, arguing that you cannot get certainty about it. But what quarantee is there, that you can get certainty about the other themes? You may point with pride to the evolution of science and pronounce that human reason is our only reliable guide. But reason is avowedly not the deepest stratum in man; feeling, will, passion, hatred and love are much deeper rooted, and reason is often un-

---

[1]) The adjective ,,secularist'' indicates a special kind of humanism. What will be said on it then does not apply to other kinds, e.g. Christian, Confucian or Moslim humanism.

consciously dependent on them. The promised unanimity of reason and science then has failed to come thus far. The disappearance of the great historical religions has already often been predicted, but they have thus far always put to shame those prophesies. Moreover out of secularism itself new movements with distinctly religious traits have grown up, e.g. fascism and communism. The kingdom of reason that is to be erected on earth and to bring peace and happiness to mankind, is an Utopia. The pronouncement of a Christian thinker in the 18th century, J. G. Hamann, is worth being considered earnestly: ,,The whole mystagogy (he meant all kinds of mysticism and religion) is something necessary, that has its ground in the essence of man and his relations to the Ens entium (the absolute Being'' [1]).

3. *Totalitarianism*

This solution seems to have a special attraction to many groups in the 20th century throughout the world. They intend to solve the difficulties by letting the state choose one system of spiritual values and impose it on all its subjects. Many nationalistic movements show a tendency into this direction. They claim a secular state or a Muslim state or a Buddhist state or a Christian state or a Hindu state. Their argument seems to be: our state must of necessity integrate all its elements and powers; for a real integration spiritual values are necessary; let the state therefore adopt a system of such values and impose that on the nation. My objections against this solution are the following: 1. Religion is considered here only as a means to strengthening the state and the nation; the question of religious truth is not taken into account. This statement may seem to be unfair towards certain advocates for the Islam- of the Christian state, but I do not treat here those ideals at full length, but only the nationalistic versions of them that are prominent in our days. 2. Religious truth in the deepest sense of the word is existential truth in that it involves a personal choice or decision; the state is not in a position to make this decision for its subjects.

---

[1]) J. G. Hamann, *Sämmtliche Werke*, Ausgabe Josef Nadler, III, Wien 1951, S. 226. In the discussion it was objected, that a religious conviction rests also on ,.a petitio principii". I admit that, under the restriction that a believer would not say, that he has *taken* (petivit) his ,,principium", but that it has been *given* to him. The intention of my argument is not to object against a ,,principium" that cannot – scientifically – be proved, but against the contention of some ,,secularist humanists", that only their conviction is ,,scientific", because it presumably does not rest on principles that cannot be proved.

4. *Communism*

The communist solution of the problem of spiritual values must be mentioned apart, although it belongs as well to totalitarianism as to secularism. Still it has a character of its own by its specific philosophy: historical or dialectical materialism. To this philosophy the actual contents of history consist in the development of the material basis of society (its economic relations), and spiritual values are only a superstructure, that is entirely dependent on this basis, i.e. on the stage of development of economic relations in a distinct time. It is conceded that this superstructure in turn also exercises a certain influence on the basical structure, but it remains secondary, it has no right of its own.

I cannot think of treating this theory at length, the extraordinary influence of which in the modern world is wellknown. A few remarks on its principle must suffice. This Marxian theory contains undoubtedly an important truth which often has been overseen by religious and philosophical thinkers, that is the material and economic basis of all spiritual life in mankind. I myself made this mistake in this lecture, – but I made it consciously – as I explained the rise of modern secularism only out of a spiritual development in European culture and have not mentioned the industrial revolutions of the last centuries as other causes of it. Marxism states this truth however in an extraordinary one-sided and therefore false way in that it declares all spiritual values as merely secondary. Certainly, without an economic basis spiritual life is not possible. But when on the material basis spiritual life displays, it shows a specific character, it discovers values that transcend the material basis and that often will remain when the economic structure has entirely changed. My main objections against the ideology of historical materialism have already been summed up when I treated on secularism, of which it is a specific outgrowth. It rests on the same petitio principii, namely that God does not exist or that if He exists it does not make any difference. Both theses are unproved and cannot be proved. The claim of this philosophy of being exclusively scientific then is not justified. It rests on a belief as well.

After having discussed those 4 attempts to solve our problem, all of which had to be rejected, we are up now to show the direction towards a real solution. On purpose I use this expression: to show the direction, for we cannot go farther than that. This problem

belongs to those, for which it is impossible to find a theoretical solution, that once for all decides all difficulties. It will rather remain a problem as long as mankind exists. What is possible and also necessary is: showing the direction into which in every case a practical solution must be sought.

My solution or way towards practical solutions can be summarized in two words: ,,Religious liberty''. This name is borrowed from M. Searle Bates, who wrote an important book under this title[1]). Synonyms are: ,,Freedom of religion'' and ,,freedom of conscience'', but Mr Searle Bates' expression is preferable for reasons which I shall mention presently. The underlying conception is that it belongs to man's destination to seek the truth and to espouse the truth by personal decision. Making personal decisions belongs to the essence of man and just as well his calling to seek the truth, in the sense of existential truth, truth to live by. The apostle Paul formulated it in an impressive way, when speaking in the ancient cultural centre of Athens he said: ,,God made of one every nation of men for to dwell on all the face of the earth, having determined their appointed seasons, and the bounds of their habitation that they should seek God, if haply they might feel after him, and find him, though he is not far from each one of us'' [2]).

I will first make some remarks about the implications of this conception for state and community. State and community have to respect this calling and this freedom of man. This means that state and community must agree with a certain self-limitation. The destiny of man is not confined within the boundaries of state and community; it transcends those boundaries. To the essence of man belongs the right and duty to decide for himself about the truth and contents of his life. According to a religious view of human destiny this truth and contents are given to him, but they ask from him a personal choice. State and community have to respect this calling to and freedom of making personal choices, albeit within the boundaries of law and public order. Those boundaries should however be established in such a way, that this human calling and liberty are not violated. This point of the self-limitation of state and community is extraordinary important. As Dr C. A. O. van Nieuwenhuyze puts it in his interesting book ,,Mens en vrijheid in Indonesië'': ,,The state is an organizational form of human community, the signif-

---

[1]) Searle Bates, *Religious Freedom. An Inquiry*, New York 1945.
[2]) Acts 17 vs 26, 27.

icance of which extends over the relative sphere of mutual human connections, but not farther'' [1]). The freedom of religion and conscience, advocated here, does not mean a negative attitude towards religion from the side of the state and the community. On the contrary, it arises from a positive recognition of its transcending value. To quote again Dr van Nieuwenhuyze: ,,It is decidedly the positive task of the state, to offer and to concede to man all possibilities he needs in order to give contents and a foundation to his life by answering the last and most fundamental questions of truth'' [2]). Because of this positive connotation the term ,,religious liberty'' is richer than its synonym ,,freedom of religion''. State and community have to recognize the spiritual values not only as means to the maintenance of morality and cohesion in society, but also and in the main place on account of human destination. A Commission of the U.N.O has given expression to this conception by the ,,Universal Declaration of Human Rights'' (1948).

But the solution of ,,religious liberty'' has also far-reaching consequences for the attitude of religious bodies and their adherents as well as for the attitude of adherents to non-religious philosophies of life. The difficulty here is lying in the fact, that many of them have a strong conviction with regard to the truth they stand for, and consider adherents to other beliefs as being in error. They maintain, that towards error tolerance is out of place; only strong opposition will do. Here lies the crucial point. This attitude seems almost unavoidable if truth is believed to be revealed by God, as for instance we Christians believe. A deeper consideration of our religious position and that of others however may lead to a different point of view. That is the already mentioned truth, that freedom to personal choice towards the truth to live by, belongs to the essence of man. This is another connotation of the term ,,religious liberty'', namely, that human liberty, with regard to the seeking of, and deciding for truth, belongs to the essence of the truth real religion stands for. Just as religious people we have to respect this fundamental liberty of man. In the 3rd century B.C. the Buddhist Indian King Asoka gave a remarkable statement about this: ,,He who exalts his own belief, discrediting all others, does so surely to obey his religion with the intention of making a display of it. But, behaving thus, he gives it the hardest blows'' [1]). Next to this I put an utterance of a Christian

---

[1]) Dr C. A. O. van Nieuwenhuyze, *Mens en vrijheid in Indonesië*, 's-Grav. 1949, p. 14.
[2]) *l.c.* p. 15.

father, Tertullian: ,,It is not in the nature of religion to coërce religion, which must be adopted freely and not by force'' [2]). I am glad to place next to these Buddhist and Christian testimonies a Muslim one: Sir Mohammed Zafrullah Khan from Pakistan made on the occasion of the treatment of the Declaration of Human Rights a speech ,,in which he showed that Islam was a missionary religion abhorring all forms of hypocrisy, and that therefore it was of the essence of Islam to insist that conscience must be left free to change its judgment and conviction, and to espouse the truth as best it sees it''[3]). King Asoka pleaded for ,,modesty of speech'' from the side of religious believers. It is possible that this ,,modesty of speech'' goes together with a strong conviction and a fervent testimony!

That brings me to another point. Precisely because in the differences between the various systems of spiritual values truth is at stake, struggle about the truth will be unavoidable. The different religions and philosophies of life will have to fight about the truth, but only with spiritual weapons, without coercion and without contempt for other creeds, seeing always the fellow-man in the believer of another creed. I am sorry to say that this attitude is rarely found and yet here there is a very specific task for all people who believe in a supreme truth that transcends individual man.

But does this ideal of ,,religious liberty'' bear upon our problem: ,,integration and spiritual values''? In the beginning I stated the problem in this way, saying that for integration spiritual values were badly needed, but that actually they often were a hindrance to integration because of the serious differences between the various systems of spiritual values. I am convinced that by the positive conception of religious liberty is shown a direction towards the solution of this difficulty. For if the oft prevailing sphere of suspicion, bitterness and strife between the religions and philosophies of life makes place for mutual respect, not on the basis of relativistic indifference and agnosticism, but on the basis of the recognition of man's calling to seek the truth in liberty, then the ground is cleared for fruitful cooperation between adherents of different creeds to the problems of human society.

---

[1]) Searle Bates, *l.c.* p. 268.

[2]) *l.c.* p. 283.

[3]) Charles Malik, *Human Rights and Religious Liberty*, article in *Ecumenical Revieuw* Vol. I 1948–'49, p. 407.

The significance of the state extends – so it was put by Dr van Nieuwenhuyze – over the relative sphere of mutual human connections, but not farther. This relative sphere of human connections however is far from unimportant. Great human needs arise in this sphere, which urgently ask for solutions. Those, who profess spiritual values, may not remain aloof from this sphere of human need and misery. They are called, just by the truth they profess, to act together in order to relieve the needs, that means in many cases to work for integration. Certainly, from the different creeds different views of the needs of men and of the ways for their solution come forth. But that does not discharge them from sitting together and seeking a practicable way together; nor does it discharge them from acting together and building together for a society, where human destination may have fuller opportunity to unfold.

I wish to close with an example of the integrating power of spiritual values. When I take it from my own religion, it is not to suggest that there should not be examples from other religions, but just that I am – quite naturally – the most familiar with it. The example I mean is the ecumenical movement of our days. The Christian religion has in the course of many centuries developed in different directions, which has resulted in a great variety of creeds, sections and church-orders. In this century a counteraction against this development has set in: the ecumenical movement that starts from the simple Christian truth that all who believe in Jesus Christ belong to one world-wide community. This movement has had a remarkable growth in the 30 or 40 years of its existence. To be sure it has thus far not overcome the differences between the various sections of Christianity, but as a matter of fact it has established a real sense of community between Christians all over the world, that transcends all racial, national, political and social barriers and that even in the second world-war has not been broken. Especially I wish to call attention to the coming to the fore-ground of the Christian churches of Asia and Africa. These churches that numerically are a minority in the ecumenical movement, still feel quite at home in it and give very valuable contributions to the discussions by bringing in their Asian or African problems and points of view. The last meeting of the Central Committee of the World Council of Churches, that was held at Lucknow (South India) offered a big opportunity to all participants to come into closer contact with the Asian problems, the social and political as well as the religious problems. I give this example

to prove that spiritual values do not only present us with barriers on the way to integration, but also may bring about integration and act as a driving force in it.

As Christians we would even say, that integration in the deepest sense of the word will be brought about, when people of all races and nations, all cultures and convictions are willing to place themselves under the authority of Jesus the Lord, which implies at the same time true freedom. In this lecture however I have been treating on a more relative integration, which is so badly needed in the present world-situation and which must be brought about in spite of the big differences of convictions that exist in mankind.

A movement like the ecumenical movement, that tends to the real integration under Jesus Christ, may also contribute to relative integrations by earnestly making a stand for ,,religious liberty''.

MEDEDELINGEN

NOG EENS: TARSUS OF JERUZALEM

In het mooie boek, dat Dr J. C. A. Fetter kortgeleden over ,,Paulus, de gelovige'' in het licht gaf, wordt vanzelfsprekend ook enige aandacht aan de vraag, waar de apostel zijn jeugdjaren doorgebracht heeft, gewijd [1]).

Volgens de Schrijver is het nog een onuitgemaakte zaak, of Paulus reeds als kind met zijn ouders naar Jeruzalem gegaan is dan wel of hij eerst in Tarsus gewoond heeft om later naar Jeruzalem ter schole gezonden te worden. Terecht wordt daarbij gewezen op de geheel verschillende sfeer in beide steden en op de invloed, die daarvan in de gevoelige periode van het jonge leven kan uitgegaan zijn. Dr Fetter zegt dan het volgende: ,,Terwijl men algemeen het tweede veronderstelt (dus jeugdjaren in Tarsus, v.U.), heeft men in de laatste tijd gepoogd uit gegevens, aan de bijbel zelf ontleend, af te leiden, dat ook het eerste (nl. jeugd in Jeruzalem, v.U.) mogelijk, ja waarschijnlijk is. De *moeite*, die men daarvoor doet, hangt *ongetwijfeld* samen met de *tendentie* van velen, *alles* wat met het eerste Christendom verband houdt, *zonder meer* af te leiden uit het Jodendom, en het Hellenisme *geheel* buiten te sluiten.'' Zijn conclusie luidt dan: ,,ik vind vooralsnog de aangevoerde argumenten voor een reeds vroegtijdig verblijf in de joodse hoofdstad te *zwak* om er veel aandacht aan te schenken, en houd vast aan de *hypothese*, dat de apostel als kind en als jongeman opgroeide in de hellenistische stad Tarsus'' [2]).

Deze uitlatingen geven mij aanleiding tot een korte reactie, hetgeen niemand, die mijn studie ,,Tarsus of Jeruzalem, de stad van Paulus' jeugd'' [3]) kent, verwonderen zal. Ofschoon Dr Fetter mij niet met name noemt – hetgeen in het kader van zijn boek ook niet noodzakelijk was – en in de ,,lijst van geraadpleegde boeken'' (blz. 256–257) de genoemde verhandeling niet vermeldt [4]), toch is het volkomen duidelijk, dat hij de door mij verdedigde opvatting, nl. dat Paulus gedurende zijn kinder- en jongelingsjaren in Jeruzalem, vermoedelijk met zijn ouders, gewoond heeft, op het oog heeft en afwijst. Mij is althans nog geen studie over Paulus uit de laatste tijd [5]) onder ogen gekomen, waar tegen de algemeen

---

[1]) J. C. A. Fetter, *Paulus, de gelovige*, Arnhem 1953; aldaar blz. 68–70.

[2]) De cursivering is van mij.

[3]) W. C. van Unnik, *Tarsus of Jeruzalem, de stad van Paulus' jeugd*, in: *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen*, afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks deel 15, no 5, Amsterdam 1952.

[4]) Het is mij niet duidelijk, of Dr Fetter mijn in noot 3 genoemde verhandeling zelf bestudeerd heeft dan wel of hij deze slechts kent uit de door hem wel vermelde *Studia Paulina in honorem Johannis de Zwaan*, Haarlem 1953, blz. 233. Op grond van een vergelijking van blz. 69 van zijn boek met blz. 2–3 van mijn mededeling schijnt het eerste mij waarschijnlijk.

[5]) Na de verschijning van ,,Tarsus of Jeruzalem'' vond ik nog, dat A. Sabatier, *l'Apôtre Paul*[4], Paris 1912, p. 31, nt. 1 ook de door mij gegeven opvatting biedt met de

heersende opvatting in met dit feit rekening wordt gehouden. Daarom zij het mij vergund nog eens op deze kwestie terug te komen. En wel om twee redenen: 1. ter overweging van de vraag, of de door mij voorgedragen tekening onjuist is; 2. ter beschouwing van de door Dr Fetter gevolgde betoogtrant, waarbij dit laatste het voornaamste is.

De opzet van het door mij geleverde betoog was als volgt. Eerst is getracht het probleem zo zuiver mogelijk, dus ontdaan van alle franje, te stellen. Dit komt er op neer, dat men slechts één tekst, die iets concreets over Paulus' jeugd mededeelt, bezit, nl. Hand. 22:3. Daarbij is de vraag gesteld of in dit geval tekst en uitleg met elkander in overeenstemming waren, hetgeen m.i. ontkennend beantwoord moest worden (blz. 1–11, vooral blz. 10–11). Waar de mening, dat Paulus zeker de eerste tien tot vijftien jaar van zijn leven in Tarsus doorgebracht heeft, algemeen onder de Nieuw-Testamentici heerst, scheen het mij zaak om deze discrepantie tussen de tekst en de gegeven verklaring + de daaraan verbonden beschrijvingen uitvoerig te belichten. Daarna komende tot de exegese van Hand. 22:3 bleek het noodzakelijk en onvermijdelijk om een uitvoerig terminologisch onderzoek naar de betekenis van de door Lucas gebruikte woorden „geboren, opgevoed, onderwezen", in te stellen (blz. 11–29, 39–47, 48–49). Een studie daarover ontbrak tot dusver. Tenslotte werd op blz. 29–36 nagegaan, of andere gegevens in het N.T. tegen het gevonden resultaat, gewonnen uit de voorafgaande exegese, nl. dat Paulus gedurende zijn kinderjaren in Jeruzalem geweest is, streden, en welke gevolgen deze exegese voor het Paulus-onderzoek kan hebben. Ziedaar de „moeite", waarover Dr Fetter spreekt. Naar mijn mening kon in een wetenschappelijk betoog een dergelijke uitvoerige argumentatie niet gemist worden, opdat niet gezegd zou kunnen worden, dat hier maar iets op losse gronden beweerd werd.

Nu verklaart Dr Fetter deze „moeite" niet uit het feit, dat mijn resultaat tegen de algemeen aanvaarde mening inging en voorzichtigheid dus geboden was, noch uit het feit, dat een philologisch onderzoek naar de inhoud van de kernwoorden in de tekst ontbrak en dus geleverd moest worden, maar hij beweert, dat al deze inspanning samenhangt met de tendentie om alles (excusez du peu!) in het oudste Christendom uit het Jodendom af te leiden en het Hellenisme geheel (ja, geheel!) buiten te sluiten. Dit is maar niet een vermoeden, doch staat voor Dr Fetter „ongetwijfeld" vast. Met andere woorden: toen ik mij tot de studie van Hand. 22:3 zette, geschiedde dit met de vooropgezette bedoeling om – coûte que coûte – uitsluitend de relatie met het Jodendom te vinden en die met het Hellenisme te verbreken.

De hier gegeven voorstelling van zaken imponeert ongetwijfeld door zijn krachtige taal, maar het zou mij wel aangenaam zijn, wanneer Dr Fetter

onderscheiding van *anatethrammenos* en *pepaideumenos*, waarbij het eerste weergegeven wordt met de woorden: „dès sa plus tendre enfance", zonder evenwel het philologisch bewijsmateriaal te geven. Sabatier voegt er aan toe: „Dès lors s'évanouissent toutes les conjectures que l'on a faites sur une éducation grecque de Paul". Uit het onderzoek van de laatste 40 jaar blijkt echter niet, dat dit juiste inzicht aanvaard is evenmin als dat van Feine (de verwijzing naar Sabatier dank ik aan Prof. Dr A. S. Geyser te Pretoria).

deze *woorden* met *argumenten* waar maakte. Aangezien deze natuurlijk niet in een populair boek gegeven konden worden, moge ik hem uitnodigen bijvoorbeeld in dit tijdschrift het bewijs hiervan te leveren. Het is zeker bijzonder nuttig, wanneer iemand ons op onuitgesproken – en wellicht onbewust levende tendenties wijst. Toch moet ik verklaren, dat het me onmogelijk is om de aangewezen samenhang als juist te erkennen. De gestelde verbinding met die tendentie is nl. voor mij onaanvaardbaar in het algemeen en in dit bijzondere geval.

In het algemeen: omdat ik niet meen met het probleem van de verhouding der Joodse, Hellenistische en specifiek Christelijke elementen bij Paulus en het oudste Christendom in zijn geheel klaar te zijn [1]). Daarvoor is de zaak mij werkelijk een weinig te ingewikkeld. Een behoefte om alles – let wel: alles – uit het Jodendom te verklaren, en dus ook Paulus' jeugd, heb ik niet [2]). Maar ook in dit bijzondere geval gaat de verklaring niet op, zoals kan blijken uit de wordingsgeschiedenis van mijn studie, die ik meen hier – noodgedwongen – te moeten releveren.

Het is niet zo, dat ik er welbewust op uitgegaan zou zijn om een onderzoek naar de jeugdjaren van Paulus in te stellen, bijvoorbeeld als een voorstudie voor een biographie van de apostel. Het onderwerp is volkomen *toevallig* op mijn weg gebracht, me toe-gevallen. Er bestond bij mij geen enkele reden om aan de juistheid van de gangbare opvatting te twijfelen; die had ik zonder persoonlijk onderzoek – want men kan toch niet elke kleinigheid zelf navorsen? – aanvaard. De zaak kwam in Augustus 1951 aan het rollen [3]). Tijdens het bewerken van een bijdrage voor de Haans „Wereldgeschiedenis" [4]) was ik op een avond genaderd tot de plaats van Origenes. De wens om de woorden van Porphyrius' oordeel over de grote Alexandrijn woordelijk te citeren leidde tot het raadplegen van de tekst bij Eusebius, *Hist. Eccl.* VI 19. Bij het doorlezen van deze passage in zijn geheel trof me opeens, dat daar in de tegenstelling tussen Ammonius Saccas en Origenes een zeer scherp onderscheid tussen de werkwoorden *anatrephoo* en *paideuoo* gevonden wordt, waardoor de mededeling van Porphyrius zijn volle felheid krijgt [5]). Het waren de twee woorden, die – en dàt frappeerde me – men ook in Hand. 22 : 3 naast elkander leest. Daar semasiologie en synonymiek steeds een grote bekoring voor me hebben, rees de vraag of het woordgebruik van Porphyrius wellicht voor de

---

1) Met een rede als die van W. K. M. Grossouw, *Sint Paulus en de beschaving van zijn tijd*, Nijmegen-Utrecht 1947 om slechts een voorbeeld te noemen, wil ik gaarne volledig rekening houden.

2) Men veroorlove mij hiervoor te verwijzen naar een klein opstel in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* XLIV (1952–'53), S. 250–255 en naar een binnenkort verschijnend artikel over „The teaching of good works in 1 Peter".

3) Nadat op 6 Maart 1952 het handschrift van mijn verhandeling gereedgekomen was, tekende ik op een blaadje ook aan op welke wijze de zaak tot stand gekomen was. Op grond hiervan zijn de volgende mededelingen gegeven.

4) W. C. van Unnik, *De opkomst en ontwikkeling van het Christendom in de antieke wereld*, in: J. W. Berkelbach van der Sprenkel – C. D. J. Brandt – F. L. Ganshof, *Wereldgeschiedenis*, Utrecht 1952, dl. II, blz. 217–267.

5) Zie *Tarsus of Jeruzalem*, blz. 20–21.

exegese van Hand. 22 : 3 betekenis kon hebben. De kans was natuurlijk groot, dat deze over-bekende plaats reeds lang daarvoor gebruikt was. Een direct daarop ingesteld, zij het wat vluchtig, onderzoek in woordenboeken en commentaren toonde dat dit niet het geval was en bovendien, dat men het onderscheid tussen beide verba over het hoofd zag, verdoezelde of weinig klaar omschreef. Toch scheen het, ook met het oog op de eventuele consequenties, wel de moeite waard om de zaak eens precies onder de loupe te nemen. Bij nader onderzoek bleek, dat er op dit punt onder de geleerden een practisch ongebroken eenstemmigheid bestond en dat de eerste indruk juist was. Door enkele plaatsen bij Philo, waar de woorden ,,geboren, opgevoed en onderwezen worden'' in een vaste volgorde voorkomen – in formulering vrijwel geheel identiek met het drietal bij Lucas – ontstond een tweede vraag: heeft men hier soms met een bepaalde stijlfiguur te maken, waardoor drie stadia op de levensweg van het kind tot de volwassenheid worden aangeduid? Het onderzoek van een aantal Griekse auteurs, waarbij mijn assistent, de heer A. Jonkers te Utrecht, mij hielp, toonde aan, dat dit inderdaad het geval was [1]). Bovendien werd het hierdoor mogelijk om het zeer duidelijke verschil in sfeer tussen (*ana*) *trephoo* en *paideuoo* aan te wijzen. Ging men nu Hand. 22 : 3 lezen in het licht van het gangbare Griekse spraakgebruik [2]), zoals het in de verhandeling geboden is, dan sloot dit in, dat de algemeen geaccepteerde opvatting omtrent Paulus' jeugd onhoudbaar was en dat hij zijn jeugd in het ouderlijk huis te Jeruzalem moet hebben doorgebracht. Dit was de ook voor mij verrassende conclusie van het onderzoek van het philologisch *feitenmateriaal*, een bevestiging uit allerlei schrijvers van het vermoeden, dat bij de lezing van de woorden van Porphyrius was wakker geworden. Dat tegenover deze voor een Griek volkomen duidelijke mededeling van Lucas, die slechts voor één uitleg vatbaar is, geen *argument* voor een langdurig verblijf van Paulus gedurende zijn jeugd in Tarsus ontleend kan worden aan het gebruik, dat de apostel in zijn latere leven van het Grieks en van de LXX maakt, maar dat deze feiten voldoende verklaring vinden in de voor ons duistere jaren onmiddellijk na zijn bekering, is op blz. 37 van ,,Tarsus of Jeruzalem'' aangewezen.

Dat dit resultaat, alleen gewonnen uit de lezing van Hand. 22 : 3, goed aansluit bij andere gegevens – b.v. over het aramees als denktaal van de apostel – kan in het voorbijgaan worden opgemerkt. Doch dit is alleen *uitkomst* van het onderzoek, geen *doel*. In elk geval moge duidelijk zijn, dat er voor Dr Fetters ,,ongetwijfeld'' niet de minste aanleiding is.

De voorstelling, dat het huis, waar Paulus zijn kinderjaren doorgebracht heeft, in Jeruzalem stond, steunt op de enige tekst, die iets over de jeugdjaren van de latere apostel vertelt. Het belieft Dr Fetter om de argumen-

[1]) Aan de voorbeelden in mijn verhandeling gegeven (blz. 13–17, 49) kan men nog toevoegen: (Plato) *Epinomis* 973 d en Gregorius Nyss., *Vita Macrinae*, ed. Jaeger, p. 371–374 en 383 (dus twee voorbeelden in hetzelfde werk).

[2]) Dit feit, dat Lucas zich hier evenals op andere plaatsen in Hand. zich in de sfeer van het litteraire Grieks beweegt, dient men wel in het oog te houden, om de zinsnede: alles onder meer af te leiden uit het Jodendom en het Hellenisme geheel buiten te sluiten, op zijn juiste waarde te taxeren.

tatie daarvoor gegeven „zwak" te noemen, zonder echter met één woord Hand. 22 : 3 te noemen of zelfs maar met een enkele zin de argumenten aan te duiden. Hij houde het mij ten goede, dat ik „vooralsnog" de zwakte niet vermag in te zien. Is een *tekst* van een auteur, die door Dr Fetter kennelijk (zie *a.w.*, blz. 14) hooggeschat wordt, zwakker dan de *hypothese* (Fetters eigen woord), waartoe men anders de toevlucht nemen moet? De qualificatie „zwak" blijft een loze term, wanneer Dr Fetter nalaat aan te tonen: *a.* dat mijn exegese van Hand. 22 : 3 niet deugt, waartoe hij niet met algemene beweringen, maar met het nodige tekstenmateriaal zal moeten komen; of *b.* dat het getuigenis van Lucas in dit concrete geval onbetrouwbaar is (vgl. echter daarover reeds in mijn studie blz. 34–35). Misschien wil Dr Fetter zo goed zijn daarbij aan te geven, wanneer naar zijn mening een argumentatie wèl sterk genoeg is om zijn aandacht te verdienen.

Nog één punt is mij niet duidelijk. Hoe is Dr Fetter er toe gekomen om mijn philologisch betoog te koppelen aan een zekere tendentie [1])? Achtte hij het apriori uitgesloten, dat het ook zonder een tendentie, alleen op grond van het Griekse spraakgebruik, mogelijk zou zijn tot een afwijkende mening te komen? Het komt mij – zacht gezegd – enigszins wonderlijk voor om een met bewijzen gestaafde argumentatie met behulp van zulk een bull-dozer op zij te willen schuiven. Ook wanneer men een boek voor het „grote publiek" schrijft – en ik ben blij, dat iemand als Dr Fetter zulk een boek over Paulus gepubliceerd heeft – en men meent een bepaalde opvatting te moeten afwijzen, dient men grote woorden achterwege te laten, vooral als de lezers het daarmee moeten doen en schijn noch schaduw van bewijs krijgen. Moet uit de formulering van Dr Fetter afgeleid worden, dat hij een streven naar objectiviteit in de wetenschap, ook in de theologische wetenschap, eigenlijk onmogelijk acht, dat hij ook de exegese slechts bedreven kan zien onder de invloed van bepaalde tendenties behalve dan van de enige, die naar mijn mening geoorloofd is: te weten, wat er stáát?

Door de opmerkingen van Dr Fetter wordt het betoog, geleverd in „Tarsus of Jeruzalem", in geen enkel opzicht geraakt. Tot tijd en wijle, dat het tegendeel op philologische en historische gronden aangetoond is, moet men in de biographie van Paulus rekenen met het feit, dat hij zijn kinderjaren heeft doorgebracht en zijn jeugdindrukken heeft opgedaan in Jeruzalem en niet in Tarsus. Dr Fetter zal mij zeer aan zich verplichten door het geven van de wetenschappelijke adstructie van de gewraakte zinsneden.

W. C. van Unnik

[1]) Overigens vraag ik me ook af, of men met het oog op het hedendaagse Paulusonderzoek kàn zeggen, dat er bij „velen" een tendentie is om „alles" uit het Jodendom af te leiden en het Hellenisme „geheel" buiten te sluiten; het schijnt me hoogst twijfelachtig.

WELKE WAARDE HEBBEN DE VERTALINGEN VOOR DE TEXTCRITIEK VAN HET NIEUWE TESTAMENT?

De textcritici van het N.T. hebben voor de vertalingen een bijzondere belangstelling. Deze worden in het algemeen de belangrijkste getuigen geacht na de Griekse HSS voor de vaststelling van de oorspronkelijke text [1]). De oudste vertalingen worden verdeeld in drie groepen:

a. de vertalingen, die direct teruggaan op de Griekse text en hun ontstaan vinden omstreeks het jaar 200 (oud-latijn, oud-syrisch en coptisch);
b. vertalingen, die niet direct op het Grieks teruggaan, maar steunen op de eerst genoemde groep (gothisch, armeens, aethiopisch);
c. de standaard vertalingen, waarvan de text is gecorrigeerd naar Griekse HSS uit omstreeks 400 (de Latijnse vulgaat, de peshitto, de Armeense „vulgaat").

De eerste groep wordt het belangrijkste geacht. In haar meent men een text voor zich te hebben, zoals die ongeveer voorkwam in de Griekse HSS van omstreeks 200. De tweede groep van zogenaamde secundaire vertalingen vult groep *a.* aan, wanneer deze soms gecorrigeerd mocht zijn naar latere HSS en kan bovendien lezingen in die groep bevestigen. De derde groep is het minst belangrijk, daar deze teruggaat op HSS, zoals die in de Griekse taal bekend zijn. Hoogstens zijn ze belangrijk, wanneer er een oude lezing in is blijven staan.

Men kan zich echter afvragen of men in groep *a.* met hulp van groep *b.* en *c.* inderdaad een text kan terugvinden, zoals die omstreeks 200 in het Grieks voorhanden was. Hiertegen zijn namelijk twee bezwaren:

I. De oudste vertalingen kennen we slechts uit HSS, die niet ouder zijn dan de vierde eeuw;
II. Het is niet bewezen, dat men in de oudste vertalingen te doen heeft met letterlijke vertalingen. Er zijn belangrijke gegevens, die er op wijzen, dat men beter van targumim kan spreken.

---

[1]) H. J. Vogels, *Handbuch der neutestamentlichen Textkritik*, Münster 1923, p. 84: „Die Bedeutung der Übersetzungen für die Festlegung des ursprünglichen Wortlautes der Bibel ist sehr hoch zu veranschlagen...". Er wordt wel opgemerkt, dat men enige zekerheid moet hebben of de vertaling ook werkelijk een letterlijke weergave is van het origineel.
L. Vaganay, *Initiation à la Critique Textuelle néotestamentaire*, Bloud et Gay 1934, p. 28: „Après les manuscrits grecs du Nouveau Testament les versions constituent la source la plus précieuse pour écrire l'histoire de ce texte".
M. J. Lagrange, *Critique Textuelle*, II *La Critique Rationelle*, Paris 1935, p. 183: L'étude des versions est – très précieuse –".
K. Lake, *The Text of the New Testament*, 6th ed., 10th impr., London 1943, p. 24: „Next in importance to the Greek MSS, come the versions...". *New Testament Manuscript Studies*, *ed.* by M. M. Parvis and A. P. Wikgren, The University of Chicago Press 1950, II B. M. Metzger, *The Evidence of the Versions for the Text of the N.T.*, p. 24: „Most textual critics of the present generation recognize the great importance of the versions in attaining a primitive form of the Greek text of the New Testament".

I. De oorsprong van de oudste latijnse, syrische en coptische vertalingen van het N.T gaat zeker terug op een tijd gelegen tussen 150–200. Het oudst bekende HS in de Griekse text is evenwel niet ouder dan 350 (P 45). Men moet echter niet vergeten, dat de HSS, waarin de oudste vertalingen voorkomen stammen uit de vierde eeuw en later. In deze HSS heeft men dus een text, die reeds een ontwikkeling achter de rug heeft van 200 jaar. Door gebrek aan Griekse getuigen is onmogelijk te zeggen in hoeverre deze HSS hun oorspronkelijke gestalte nog tonen. Het is daarom zonder meer niet mogelijk in een variant voorkomend in deze oudste vertalingen een lezing te zien, zoals die in het Grieks anno 250 voorkwam. Slechts wanneer een lezing in deze vertalingen gesteund wordt door een citaat voorkomend bij een Griekse oud-christelijke schrijver van omstreeks 200 (Clemens, Origenes), mag men aannemen met een variant te doen te hebben zoals die te vinden was in de Griekse text omstreeks deze tijd. Hieruit blijkt echter al, dat het Grieks normatief is. Zelfs als alle vertalingen in de groep samengaan is dit niet doorslaggevend voor een Griekse oorsprong, zolang de onderlinge relatie tussen de vertalingen nog onbekend is. Ook al hebben deze vertalingen het predicaat „oud", zij zijn niet ouder dan het perkament, waarop ze geschreven zijn.

II. Het tweede bezwaar tegen overschatting van de oude vertalingen ligt in het feit, dat men hier met texten te doen heeft, die hun ontstaan vinden in targumim. Als bewijs kan het volgende aangehaald worden uit het jaar 400: Et quoniam in ea provincia pars populi et grece et siriste novit, pars etiam alia per se grece, aliqua pars tantum siriste, itaque quoniam episcopus, licet siriste noverit, tamen semper grece loquitur et nunquam siriste: itaque ergo stat semper presbyter, qui episcopo grece dicente siriste interpretatur, ut omnes audiant quae exponuntur. Lectiones etiam, quaecumque in ecclesia leguntur, quia necesse est grece legi, semper stat, qui siriste interpretatur propter populum, ut semper discant. Sane quicumque hic latine sunt, id est qui nec siriste nec grece noverunt, ne contristentur, et ipsis exponitur eis, quia sunt alii fratres et sorores grecolatini, qui latine exponunt [1]). Dit is de beschrijving van de gang van zaken in de kerk van Jeruzalem. Daarbij moet men bedenken, dat in deze tijd reeds lang een Latijnse vertaling op schrift stond. Toch wordt er een vertaling gegeven op de wijze, zoals die in de synagoge gebruikelijk was [2]). De episcopus, hoewel hij Syrisch (Armeens) kent spreekt alleen Grieks. Dit op de wijze als in de synagoge vertalen van de lectiones was in deze tijd al geruime tijd aan de gang. Van de martelaar Procopius, een lector in Scythopolis, lezen we, dat hij de schriftlezingen vertaalde in het Armeens [3]). Daarbij moet men bedenken, dat nu wel vaststaat, dat Codex

---

[1]) *Silviae vel Potius Aetheriae Peregrinatio ad Loca Sancta*, herausg. von W. Heraeus, Heidelberg 1908, XLVII, 3–4 (p. 51).

[2]) Zoals bijvoorbeeld bekend is uit *Meg.* 4, 3 (ed. Danby, p. 206).

[3]) B. Violet, *Die Palästinischen Märtyrer des Eusebius von Cäsarea*, in: *Texte und Unters.* 1896 XIV, p. 4 (Syrisch), p. 7 (Latijn), p. 110 (Grieks). Over het vertalen van de schriftlezing in de kerk is ook een opmerking bij Epiphanius, *Expos. fidei* 21.

Bezae zijn oorsprong vindt in Palestina [1]). Is het dan zo opvallend, dat in deze text zeer merkwaardige varianten voorkomen? De harmonisaties, syriasmen, barbarismen in Grieks en Latijn, de toevoegingen in Acta zijn alle zonder meer te verklaren uit de Latijnse targum, die op de ene kant van de bladzijde staat en zijn invloed uitoefende op de Griekse kolom.

Wat het Westen betreft, hier heeft men niet dergelijke duidelijke berichten over ontstaan en ontwikkeling der vertalingen. Wel schrijft Augustinus het volgende: ut enim cuique primis fidei temporibus in manus venit codex graecus, et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur ausus est interpretari [2]). Het resultaat van deze arbeid, waarbij in het midden gelaten moet worden of dit interpretari mondeling of schriftelijk gebeurde, vindt men in Lk. 24:4–5, waar de Latijnse vertalingen 27 varianten tonen. Bij dit alles moet men voor het Westen ook in het oog houden, dat in Rome in het begin van de derde eeuw, zoals uit de Traditio Apostolica blijkt, de liturgie nog in het Grieks was en in Africa de episcopus en presbyter in 203 nog in het Grieks werden aangesproken [3]). Hieruit blijkt wel, dat Augustinus spreekt over vertalingen, die niet bestemd waren voor de officiële lezing in de kerk. Deze vertalingen waren alleen bedoeld om niet-Grieks sprekende gemeenteleden toch met de inhoud van het evangelie in kennis te stellen. Daar dus de vertalingen buiten de kerk of in de kerk als een targum ontstonden is wel duidelijk, dat hier niet direct gesproken kan worden van een zuivere weergave der Griekse text.

Uit deze gang van zaken is ook te begrijpen hoe vele taaleigenaardigheden van de ene taal kwamen in de andere [4]).

Uit de hierboven nader uitgewerkte bezwaren moet men wel concluderen, dat het niet gerechtvaardigd is in de oude vertalingen een Griekse

---

[1]) R. C. Stone, *The Language of the Latin Text of Codex Bezae.* Urbaha 1946, p. 67: „Clark has already mentioned Palestine as apossible locality for the Origin of the MS., and there is nothing in his view which would prevent the acceptance of this alternative". A. C. Clark, *The Acts of the Apostles*, Oxford, 1933, ziet echter naast Palestina ook Egypte als een mogelijk plaats van ontstaan (p. LXIV).

[2]) Augustinus, *De Doctr. Christ.* I, II. XI, 16.

[3]) G. Bardy, *La Question des Langues dans L'Église Ancienne,* Paris 1948, p. 161: „Nous savons qu'au début du IIIe siècle, la liturgie romaine était purement grecque". – A la fin du IVe siècle, le changement (sc. van Grieks naar Latijn) est sûrement accompli". Zie voor Africa: *Passio Sanctarum Perpetua et Felicitas,* ed. C. I. M. I. van Beek, Bonnae 1938, XIII: „Et coepit Perpetua Graece cum illis (episcopus et presbyter) loqui...". In tegenstelling tot de Romeinse is van de Africaanse liturgie weinig bekend. Zeker ook met betrekking tot de taal waarin deze werd gehouden tast men in het duister. Men zie: F. Cabrol, *Afrique,* I. *Liturgie anténicéenne,* in: *Dict. d'arch. chr. et de lit.,* Paris 1907, I, c. 592–619.

[4]) We denken hier aan de invloed van het West-Aramees op de Syrische text van Edessa (zie p. 216–221 in M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts,* Oxford 1946), van het Syrisch op het Latijn (F. H. Chase, *The Old-Syriac Element in Codex Bezae,* London 1893 en *The Syro-Latin Text of the Gospels,* London 1895). Nergens is echter meer uitgebreid op de invloed van de verschillende vertalingen op elkaar gewezen als in H. C. Hoskier, *The Genesis of the Versions of the N.T.* (*Gospels*), 2 vol., London 1910. Deze schrijver voert al deze eigenaardigheden terug op het bestaan van twee- en drietalige HSS.

text te zien van omstreeks 200. Bij de vaststelling van de oorspronkelijke text is slechts de Griekse text van waarde. De vertalingen kunnen als hulpmiddel dienen om te onderzoeken of in bepaalde gevallen een Griekse variant ontstaan is door invloed van vertalingen [1]).

A. F. J. Klijn

---

1) Ook P. Kahle, *The Kairo Geniza, Schweich Lectures* 1941, London 1947, p. 206, heeft het vermoeden geopperd, dat men bij de oud-syrische vertalingen te doen heeft met targumim. In dit licht is het interessant, dat men dan wat het N.T. aangaat met zelfde problemen te maken heeft als in het O.T. met betrekking tot de vertalingen. Op deze wijze is het boek van Kahle ook voor de N.T.ische textcriticus van uitermate groot belang.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

CHR. HARTLICH und W. SACHS, *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft.* (Schriften der Studiengemeinschaft der evangelischen Akademien Nr 2). Mohr, Tübingen, 1952; VIII, 191 S. Kart. DM 9,80.

Al komt de naam Bultmann in dit geschrift slechts een enkele maal in een aanmerking voor, het is duidelijk dat het door hem gestelde probleem de aanleiding is geweest tot deze publicatie, die in eerste aanleg het antwoord was op een door de Studiengemeinschaft uitgeschreven prijsvraag. De auteurs stellen zich ten doel ,,in der Geschichte der Exegese diejenige Bewegung scharf zu erfassen, in der erstmalig ein methodisch geklärter Begriff von Mythos bzw. Mythologie in hermeneutischer Bewusstheit und mit in der Sache selbst gelegener Konsequenz fortschreitend auf die biblischen Schriften zur Anwendung gebracht wurde''. Dan blijkt een zekere voorbereiding te zijn gegeven door LOWTH (De sacra poesi Hebraeorum, 1753). Tien jaar later doet de classicus HEYNE de ontdekking van de ,,Eigenständigkeit und Universalität des Mythischen als einer notwendigen Entwicklungsstufe des menschlichen Geistes'', en dan is het de theoloog J. G. EICHHORN die in 1779 Heynes mythe-theorie overbrengt op de stof van het O.T. Hij en zijn leerling J. PH. GABLER zijn de voormannen van de ,,mythische school'' die als een gesloten exegetische beweging een kwart-eeuw de leiding heeft in de Bijbelwetenschap, niet alleen het O.T., maar al spoedig (Gabler 1790/93) ook het N.T. binnen haar gezichtskring trekkend. G. L. BAUERS ,,Hebräische Mythologie des A. und N.T.'' (1802/3) geeft de practische toepassing: op de rij af behandelt hij de bijbelse mythologemen onder vergelijking met de buitenbijbelse. Een volgend hoofdstuk behandelt DE WETTE's opvatting van de mythe als uitdrukkingscategorie van het religieuze leven; terwijl het laatste hoofdstuk het werk van D. F. STRAUSZ beschouwt.

De laatste 15 blz. bespreken het resultaat: der universale Mythosbegriff als Frage an die Theologie. De auteurs mengen zich niet in de huidige discussie, laten alleen zien dat de antwoorden die tot dusver op de door de mythische school gestelde vragen gegeven zijn, onvoldoende moeten worden geacht. Anderzijds wijzen zij als het zwakke punt van de mythische beweging aan, dat steeds het rationele als criterium voor de waarheidskern van de mythen wordt gesteld, waarmee men de mythe van haar eigenaard-igheid berooft. De theologie zal moeten zoeken naar een hermeneutische methode, waarbij ,,die mythische Form als eine Hülle erkannt werden kann, in welcher eine Wahrheit begegnet, die nicht ein Gemächte des menschlichen Denkens ist''. – Vraag: zou deze waarheid ooit aanwijsbaar zijn in de zin waarin de auteurs daarover voortdurend spreken? Zou zij ooit ,,durch Begründung sicherzustellen'' zijn? Blijft zij niet steeds ,,mythisch'', omdat zij irrationeel is? – Hoe dit zij, de lezing en overweging ook van deze slotbladzijden is zeer de moeite waard, evenals

de helder geschreven en uitstekend gedocumenteerde „Problemgeschichtliche" uiteenzetting. H. W. OBBINK

LUDWIG KOHLER, *Der Hebraïsche Mensch.* Mohr, Tübingen, 1953, 181 pp., prijs ingen. D.M. 7.20, geb. D.M. 8.60.

Dit boek, ontstaan uit een serie colleges voor de theologen te Tübingen, is niet in de eerste plaats voor vakgeleerden geschreven, ook al zullen de specialisten van het Oude Testament hier en daar door een originele interpretatie verrast worden. Het geschrift voorziet in een lacune, omdat het een beeld tracht op te roepen van de levenswijze en de gevoelens van de mens in oud-Israël. Een dergelijke poging is zo moeizaam omdat wij weliswaar door de opgravingen een beeld krijgen van de uiterlijke omstandigheden en door de bijbel uitvoerig ingelicht zijn over de godsdienstige opvattingen, maar intussen vrij hulpeloos staan wanneer wij het dagelijkse leven en de gevoelens, die het levenslot begeleiden, trachten te reconstrueren. De schrijver heeft zich afgevraagd hoe de Hebreeuwse mens er uitzag, hoe oud hij werd, hoe hij de dag doorbracht en welke geestelijke bagage hij op zijn levensweg meenam. In het algemeen krijgt men de indruk, dat L. Köhler uit twee bronnen zijn voorstellingen heeft geput: zijn kennis van het leven der gewone mensen in de landen rondom de Middellandse Zee, dat hij op veelvuldige reizen heeft gadegeslagen en bovendien zijn belangstelling voor de betekenis van het Hebreeuwse woord. Degene, die zowel de „Kleine Lichter" als het Lexicon van dezelfde auteur enigszins kent zal dan ook regelmatig vertrouwde inzichten tegenkomen.

Toch zal de deskundige lezer niet kunnen nalaten in dit ongemeen animerende boek een aantal vraagtekens te plaatsen. Zo meen ik niet, dat met de wijngaard van Hoogl.1 : 6 de lichte, niet-verbrande huidskleur van een meisje is bedoeld (p. 14). Van de zeven boerenidealen (p. 19) blijken er welgeteld slechts zes over te blijven. Dat de Job van het prozaverhaal een andere is dan die van de poëtische gedeelten, die aan lepra zou te gronde gaan (p. 45) wil er bij mij niet in. Dat men aan kinderen een omineuse naam zou geven met een kwade betekenis om daarmee het vermelde onheil af te weren (zgn. gegenteilige Namen, p. 52/53) is een gewaagde stelling, die de bijnaam of de verhaspeling van de naam miskent. Bij het kinderspel (p. 59) moest zeker verwezen worden naar de zeer ernstige oorsprong, waardoor we in ons ganzebord het labyrinthspel der Egyptenaren met de bedreiging van gevangenis en dood kunnen herkennen. Dat van huwelijkstragiek in het Oude Testament niet gesproken wordt (p. 77) is niet juist, het boek der Spreuken weet een klagelijk lied te zingen van de samenwoning met de kijfachtige huisvrouw. Men mag ook niet zeggen, dat Eliezer (p. 77) een vrouw voor Izaäk heeft gehaald. De naamloosheid van de knecht in Gen. 24 heeft een diepe grond, zoals Zimmerli nog onlangs terecht heeft uiteengezet in het art. „pais theoo" in het Wtb. zum N.T. van Kittel. Dat de chokmatische literatuur zijn Sitz im Leben zou hebben in de poort van de stad (p. 91) is niet geheel juist: de chokma hoort toch wel in de eerste plaats thuis aan het hof en bij de zeer welgestelden. Persoonlijk ligt mij niet de voorstelling, dat in het evangelie van Jezus de

dingen altijd beter zijn dan in het Oude Testament, waarmee het eerste deel van de bijbel tot een soort voorbereiding op lager niveau wordt gedegradeerd, ,,wo der Lichtschein des Evangeliums noch nicht zur Verantwortung ruft" (p. 46). Zo is toch ook niet vol te houden, dat Jezus de eerste is, die de eenzaamheid zoekt (p. 123), wanneer wij denken aan Elia's vlucht en aan Jeremia. Tegenover deze vraagtekens staan echter talrijke uitroeptekens. Bijzonder aardig is b.v. de bladzijde (117) waar het woord ,,kosmos" (eine aufgeräumte Wohnstube, wo jedes Ding an seinem rechten Platze ist) gesteld wordt tegenover het Hebr. ,,'olaam", dat schijnt samen te hangen met een woordstam, die zinspeelt op het geheimenis en het verborgene. Zo is er nog veel meer te noemen ook uit de toevoeging, een rectoraatsrede over ,,Die Hebraïsche Rechtsgemeinde", waarmee de schrijver nog eens ten overvloede bewijst hoe hij het leven van het heden met liefde waarneemt en juist daardoor in staat is het verleden te laten herleven. Daarom kan het eenvoudig geschreven boek van L. Köhler bij allen, die onderricht geven in bijbelkennis, hartelijk worden aanbevolen.

M. A. BEEK

HELMUT LAMPARTER, *Das Buch der Anfechtung*. Das Buch Hiob. Die Botschaft des Alten Testaments, 13, Calwer Verlag, Stuttgart, 261 pp., prijs f 13,35.

Dit boek werd ons toegezonden door Meulenhoff en Co N.V., die als importeurs van deze serie stichtelijke commentaren op de boeken van het O.T. optreden. De schrijver van deze uitleg bij Job is een veelzijdig man. Hij publiceerde in 1940 Luthers Stellung zum Türkenkrieg en in 1950 verscheen er een tweede druk van zijn werk Von Kant bis Nietzsche. Van zulk een vruchtbare geest mag men niet verwachten, dat hij de vakgeleerde op Oud-Testamentisch gebied tevreden kan stellen. De uitleg is geheel in de geest van W. Vischer, wiens boek Hiob, ein Zeuge Jesu Christi (6e druk in 1947!) sterk inspirerend gewerkt heeft. Blijkbaar is het moeilijk het juiste evenwicht te vinden tussen textcritisch, philologisch en godsdiensthistorisch verantwoorde commentaren en dezulke, die applicaties bieden voor de practijk der verkondiging. Wie het laatste langs een gemakkelijke weg zoekt, kan hier terecht. M. A. B.

HERMANN NICOL, *Der Psalmengesang in Schule und Gemeinde*. Uitg. Chr. Kaiser Verlag. München, 1952. Alleenvertegenwoordigster voor Nederland N.V. Int. Uitgevers Mij ,,Het Wereldvenster", Nassaulaan 10, Baarn.

Dit boekje van 43 bladz. is no 8 van Hilfsbücher für den kirchlichen Unterricht.

Het is een grondig en overzichtelijk hulpmiddel voor ieder die zich in de Psalmodie wil verdiepen en deze praktisch met de kinderen op school of met een koor wil beoefenen; en... wie de stap wil ondernemen om het met de gemeente zelf te doen.

Eerst vertelt de schrijver wat psalmodie is en wat men uit de geschiedenis van de psalmodie moet weten. Dan behandelt hij de muzikale, daarna

de praktische kant. Hij eindigt met enige voorbeelden volledig te drukken, blz. 22–43.

In Nederland wordt heftig gediscussieerd over de vraag of het kerkvolk de psalmodie kan zingen. Evenals vooraanstaande kerkmusici in ons land, antwoordt Nicol: Ja. Voorwaarde is dat men bij de jeugd begint, en daartoe op de scholen zo vroeg mogelijk goed zangonderwijs geeft.

Wat is natuurlijker dan uitgaande van het spreken de weg te nemen via de psalmodie in de kerktoonaarden.

Kinderen hebben niet de minste moeite met het zingen van melodieën in de kerktoonaarden. Zij liggen zo natuurlijk dat het vanzelf gaat, en dat de kinderen met een zeker gemak melodieën in deze toonaarden improviseren.

Nicol, pag. 17, zegt: de jeugd zingt liever middeleeuwse dan negentiende eeuwse liederen. Dit bevestigt de ervaring in ons land.

De schrijver toont alles wel te hebben overwogen en in de praktijk terdege te hebben beproefd. B.v. Onze tijd lijdt aan de kwaal dat men in de kerk te snel wil zingen!

P. J. F. van Voorst Vader

NIEUWE TESTAMENT

Arcana Revelata. Een bundel Nieuw-Testamentische studiën, aangeboden aan prof. dr F. W. Grosheide ter gelegenheid van zijn zeventigste verjaardag. J. H. Kok N. V. Kampen, 1951, 190 pp., prijs f 6,90.

Deze feestbundel bevat de volgende opstellen: L. Batelaan, De strijd van Paulus tegen het Syncretisme; E. P. Groenewald, Die Christelike broederskap volgens die Heilige Skrif; N. J. Hommes, Taceat mulier in ecclesia; J. L. Koole, Uw Woord is Waarheid; P. G. Kunst, Bidden en vasten; H. M. Matter, Aldus zal geheel Israël behouden worden; R. J. van der Meulen, Veractualisering van de Antichrist; H. Mulder, Theophilus de „Godvrezende"; H. N. Ridderbos, Vrijheid en wet volgens Paulus' brief aan de Galaten; R. Schippers, Cultus en ethos in het Nieuwe Testament; G. Sevenster, Handelingen en het probleem der nabije parousie; C. Stam, Het slot van het Evangelie volgens Mattheus; N. B. Stonehouse, The elders and the living-beings in the apocalypse; H. J. Westerink, De malkoeth sjamaim bij Mattheüs; J. de Zwaan, Niet verouderend werk; H. C. Rutgers, Prof. Dr F. W. Grosheide en het Nederlandsch Bijbelgenootschap. Tegenover de titelpagina vinden we een fraaie pasteltekening van Jac. Eriks, die de gehuldigde voorstelt. Het werk wordt afgesloten met een lijst van zelfstandig verschenen publicaties van prof. dr F. W. Grosheide en artikelen in verzamelwerken, die een indrukwekkend beeld geeft van het vele en veelzijdige werk, dat door deze hoogleraar in het Nieuwe Testament aan de Vrije Universiteit in een arbeidzaam leven verricht werd. De titels der verschillende opstellen spreken voor zichzelf, slechts dat van J. de Zwaan is enigszins mysterieus. Voor wie het weten wil: het gaat hier om het fundament van alle vertaling en exegese, nl. de beste

bereikbare tekst. De bundel in zijn geheel kan wegens de frisse aanpak en het wetenschappelijk gehalte der meeste opstellen hartelijk aanbevolen worden. Persoonlijk werd ik het meest verrast door het artikel van N. J. Hommes, die in strijd met de traditionele exegese van Paulus zegt, dat de apostel in 1 Tim. 2: 12 allerminst denkt „aan een veto van de vrouw wat betreft een ambtelijk optreden." Het zou hem hier slechts gaan „om de bewaring van het ideaal der christenvrouw in haar publiek optreden in de ecclesia" (p 42). M. A. B.

JOACHIM JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Zwingli Verlag, Zürich, [2]1952, 174 S.

Deze tweede druk van een deeltje uit de Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, dat in 1947 verscheen, is een geheel nieuwe bewerking van de eerste druk, en bevat vooral in de uitlegging van de afzonderlijke gelijkenissen veel meer detailwerk. De belangrijkste stelling van het boek ligt opgesloten in de titel van het tweede hoofddeel: Von der Urkirche zu Jesus zurück! De gelijkenissen hebben een dubbele „Sitz im Leben": 1. alle zijn zij oorspronkelijk in een concrete situatie door Jezus verkondigd, 2. de oudste kerk heeft de gelijkenissen vanuit haar situatie in een bepaald raam gezet, heeft ze met het oog daarop soms omgevormd, uitgebreid, er meer het karakter van een allegorie aan gegeven dan Jezus oorspronkelijk bedoelde. Nu wil Jeremias een poging wagen om woorden en gelijkenissen van Jezus, die vaak in de evangeliën door de oergemeente geplaatst zijn in haar situatie, weer de oorspronkelijke plaats in de concrete situatie van de werkzaamheid van Jezus terug te geven. Hij meent, dat de laatste veel meer dan uit de evangeliën blijkt, de situatie is van de strijd, van aanval en verdediging tegen Jezus' tegenstanders, de Farizeeën, de Schriftgeleerden, de leiders van het volk.

Het probleem van de situatie, waarin de gelijkenissen oorspronkelijk gesproken zijn, dringt zich onvermijdelijk op aan een ieder, die niets anders doet dan ze nauwkeurig synoptisch te vergelijken. Dan blijkt immers reeds duidelijk, dat de evangelisten ze soms in een verschillend raam gezet hebben. Het spreekt echter vanzelf, dat de resultaten zeer onzeker moeten worden, zodra men de gelijkenissen gaat plaatsen in een andere oorspronkelijke situatie dan die in de evangeliën te vinden is. Men is dan vaak op conclusies vanuit de inhoud van de gelijkenissen aangewezen, die echter weer ten nauwste samenhangen met de vaststelling van de oorspronkelijke pointe van de afzonderlijke gelijkenis. En er zijn m.i. op dat punt vele zwakke plaatsen in het betoog van de schrijver. Dat Mc. 4 : 10–12, die verzen, die voor de beoordeling van de oorspronkelijke bedoeling van de gelijkenissen zo belangrijk zijn, eigenlijk niet op Jezus' spreken in gelijkenissen doelen, maar op zijn prediking in het algemeen, is door J., meen ik, niet aannemelijk gemaakt (S. 8–12). De oorspronkelijke hoorders konden volgens J. bij het horen van de gelijkenis van de wijze en dwaze maagden niet op de gedachte komen, dat Jezus met de bruidegom zichzelf als Messias bedoelde. Als men toch vanzelfsprekend geneigd is om te herinneren aan Marc. 2 :19, 20, betoogt J. dat in Marc. 2 :19a ἐν ᾧ ὁ νυμφίος

μετ' αὐτῶν ἐστιν oorspronkelijk misschien slechts een omschrijving is geweest van ,,tijdens het bruiloftsfeest". (S. 39). Dit is m.i. zeer onwaarschijnlijk en ik begrijp niet, hoe J. kan zeggen, dat Marc. 2 : 20 in tegenstelling met Marc. 2 : 19a toch nog een vasten der leerlingen aankondigt en daarom gemeentevorming is ook in zijn identificatie van bruidegom en Messias. Er wordt alleen gezegd – en dat behoeft toch volstrekt niet in tegenspraak met vs 19a te zijn –, dat vasten in een andere tijd op zijn plaats zal zijn. – Het is m.i. ook zeer weinig aannemelijk, dat Luc. 17 : 7–10 daarom oorspronkelijk niet tot de leerlingen gericht kan zijn, omdat het immers allerminst zeker is, dat onder hen boeren waren! (S. 138). Het is evenmin waarschijnlijk, dat in het ἐμαρτύρουν αὐτῷ van Luc. 4 : 22 het αὐτῷ ,,tegen hem" zou betekenen (verg. b.v. Joh. 3 : 26, Act. 13 : 22!) en het ἐθαύμαζον ἐπὶ τοῖς λόγοις τῆς χάριτος in datzelfde vers betrekking zou hebben op het feit, dat Jezus alleen die woorden uit Jez. 61 : 1, 2 leest, die van genade spreken en vlak voor de woorden over de dag der wraak ophoudt. Wie de eerste uitlegging in malam partem zeer onwaarschijnlijk vindt, zal ook de laatste, van Bornhäuser afkomstig, zeer weinig aannemelijk achten (S. 154).

Zo zijn er m.i. in dit boek verscheidene exegetische constructies, die op nog al wankele basis staan. Niettemin danken wij aan de schrijver een boek, dat door zijn gedetailleerd onderzoek er telkens toe dwingt om te overwegen, of bepaalde gelijkenissen niet vanuit een bijzondere situatie gehoord moeten worden.

J. N. Sevenster

KERKGESCHIEDENIS

Emile G. Léonard, *Le Protestant Français*, Presses univ. de France, Paris 1953, 316 p., 1000 fr.

Dit boek geeft niet in de eerste plaats een geschiedenis van het Franse protestantisme, maar vooral een beschrijving van het huidige godsdienstige, theologische, kerkelijke en sociale leven daarvan, echter geschreven door een uitermate bekwaam historicus, die reeds een indrukwekkende lijst van werken over de Franse kerkgeschiedenis op zijn naam heeft staan. Dit is een bijzonder gelukkige omstandigheid, want daardoor kan de schrijver, puttend uit de volheid van zijn kennis, zijn karakteristieken van de verschillende aspecten van het Franse protestantse leven telkens plaatsen in het licht der historie. Speciaal in dit geval is dat onontbeerlijk, want de Franse protestant is ,,homme d'un passé", wiens roemruchte hugenootse verleden hem zelfs niet zelden tot ,,voorouderverering" heeft verleid, met de gevolgen daarvan en de reacties, welke daarop weer kwamen. In het eerste, meer historische deel is vooral de sociographische behandeling van belang: met overvloedig materiaal toont de schr. aan hoe het protestantisme zich geographisch en numeriek verbreidde over de steden en dorpen van Frankrijk en zijn aanhangers vond in alle standen en klassen der bevolking, hoe het in later tijd de adel en de aristocratie verloor en vooral in de achttiende eeuw ten prooi was aan een be-

denkelijke verburgerlijking. Hij schetst, voor zoveel mogelijk, het karaktertype van de protestanten (daarbij onderscheid makend tussen streken waar zij al of niet onder zware druk geleefd hebben), hun „tale Kanaäns", hun humor. In het tweede deel volgt de „message" van het Franse protestantisme op godsdienstig, kerkelijk, sociaal, politiek en internationaal gebied. Enerzijds treffen we daarbij uiteraard veel aan wat van het gereformeerd protestantisme in het algemeen evenzo gezegd zou kunnen worden, anderzijds geeft de Franse historie er telkens eigen kleur en klank aan. Scherp becritiseert Léonard de clericalisering van het Franse kerkelijke leven sinds het begin van de negentiende eeuw en hij verwacht, goed gereformeerd, de bevrijding daarvan door het weer mondig-worden der plaatselijke gemeenten, de verantwoordelijkheid van de ouderling en de echte laïcering der parochie. In het hoofdstuk over „Le message politique" wijdt hij veel aandacht aan het aandeel van de protestanten in het verzet gedurende de laatste wereldoorlog. Wat de betrekkingen met Nederland aangaat vermeldt hij, hoogst eenzijdig, alleen die met de Gereformeerde kerken, die hij (in tegenstelling met de „neo-calvinistische" Barthianen) als „plus authentiquement calvinistes ou du moins vieux-calvinistes" kenschetst. Hierbij speelt ongetwijfeld zijn voorliefde voor de zelfstandigheid der plaatselijke gemeente een rol; deze geldt bij uitstek als de „église visible". Een uitgebreide bibliographie over de verschillende onderdelen van deze studie is aan het boek toegevoegd. Al laat Léonard zijn persoonlijke visie telkens blijken, toch streeft hij naar objectiviteit en heeft ons daarmee een uitmuntend werk geschonken, dat ons het Franse protestantisme dieper doet kennen en liefhebben. Het is dat waard: om de gemeenschappelijke wortelen in het gereformeerd protestantisme en om zijn verhoudingsgewijs belangrijke plaats in de huidige Oecumene.

W. F. DANKBAAR

GOTTFRIED W. LOCHER, *Die Theologie Zwinglis im Lichte seiner Christologie*, I, *Die Gotteslehre*, Zwingli Verlag, Zürich 1952, 178 S., D.M. 11.–.

De Zwitserse predikant, Dr G. W. Locher, heeft de stoutmoedige poging tot een nieuwe interpretatie van Zwingli ondernomen. Daarvoor komt hij, met een indrukwekkende kennis van diens geschriften en een overvloed van citaten daaruit, goed beslagen ten ijs (deze goed-Hollandse zegswijze mag ook op een Zwitser wel worden toegepast). Dat is ook nodig want hij moet de strijd aanbinden met Zwingli-kenners van naam. Deze hebben doorgaans (Walther Köhler niet uitgezonderd, zij het met voorzichtigheid) in de Züricher hervormer een zekere disharmonie geconstateerd tussen zijn humanisme en zijn reformatorische gezindheid en hem zo geïnterpreteerd, dat het humanisme toch feitelijk de doorslag gaf. Dat heeft weer tot gevolg gehad, dat velen zich met bijval op Zwingli gingen beroepen, juist om dat humanisme (o.a. de Zwinglibond in Zwitserland en de Zwingli-groep ten onzent), en dat anderen zich om dezelfde reden van hem hebben afgewend.

Dit gangbare beeld van Zwingli komt Locher nu verstoren door aan te tonen, dat het humanisme hoogstens een formele en methodische rol heeft gespeeld in Zwingli's theologische arbeid (kennis der antieke philosophie, zuivere philologie en nauwgezette exegese), maar deze volstrekt niet fundamenteel heeft beheerst. Hij behandelt Zwingli's Godsleer van christologisch gezichtspunt uit, omdat Christus voor hem het middelpunt is van heel het geloof en de dogmatiek, ook van het persoonlijke en het staatkundige leven. Als Christus ons voorbeeld heet, dan is dat omdat Zijn Godheid en Middelaarschap wordt beleden en de mens tot navolging van de Heer wordt opgeroepen. Christus is de kern der Heilige Schrift, daarom geldt deze als maatstaf en niet de menselijke rede. Wel werkt Zwingli met philosophische begrippen, maar de philosophie blijft ancilla theologiae en staat onder de critische maatstaf van de Heilige Schrift. De kennis, die de heidenen van God hebben (Zwingli haalt, gelijk bekend, soms wijsgeren uit de oudheid met instemming aan), stamt niet uit een algemene openbaring of uit het redelijk vermogen van de mens, maar zij is eveneens door Gods Geest ingegeven, echter veel geringer dan de volle openbaring in Christus. „Zwinglis Anliegen ist also nicht, die Offenbarungswahrheit zu begrenzen und zu relativieren gegenüber einer andersartigen, sondern im Gegenteil diese an jener zu messen und ihr gegenüber zu relativieren" (56). Er bestaat geen tweede bron van Godskennis naast de Bijbel, maar met de vrijheid van een christenmens is Zwingli bereid, de bijbelse waarheid ook elders bevestigd te vinden. Dàt is zijn „humanisme".

Zwingli's triniteitsleer staat op de basis der orthodoxe kerkleer. Opmerkelijk is, dat hij de eenheid in de drieheid niet afleidt uit een theoretisch monotheïsme, maar veeleer uit christologisch interesse. Voorts dat hij de figuur der „alloiosis" niet alleen op de twee-naturenleer, maar ook op de triniteit toepast (Locher wijst als eerste hierop). De satisfactie-leer van Anselmus vindt in Zwingli een aanhanger; slechts breidt hij haar uit in tweeërlei opzicht: God werd mens, omdat Hij ons in Zijn Zoon het beste wilde geven, opdat wij door Hem de Zijnen zouden zijn, en bovendien is de menswording de enige manier waardoor wij Gods wil tot onze redding kunnen kennen.

Locher laat zien, dat de Godsleer van Zwingli niet van humanistische, philosophische onderstellingen uitgaat, doch veeleer van Augustinus en de Scholastiek afhankelijk is. Wat dit laatste aangaat meen ik dat Zwingli zijn Godsleer toch niet steeds van zuiver christologisch gezichtspunt uit heeft geconcipieerd (ook zijn hantering van het begrip „numen" wijst, ondanks Lochers betoog, in die richting) en dat de Christologie wel overwegend, doch niet steeds en volstrekt het middelpunt zijner theologie beheerst.

Wij krijgen hier wel een geheel andere voorstelling van de Zwitserse reformator dan tot nu toe gebruikelijk was. Van de humanist Zwingli blijft niets over. Dit omstandig te hebben aangetoond is de grote verdienste van de schrijver. Trouwens ook andere onderzoekers zoals Courvoisier en Pfister, kwamen in de laatste jaren tot overeenkomstige resultaten en het verdient vermelding dat ten onzent reeds jaren geleden Dr G. Oorthuys in die richting aanwijzingen heeft gegeven. W. F. D.

Aurelius Augustinus, *Der Gottesstaat.* In deutscher Sprache von C. J. Perl, I, II, Otto Müller Verlag, Salzburg 1951, 1952, 446, 494 S.

De uitgever heeft een uitnemende daad verricht door het kolossale, wereldberoemde werk van de kerkvader opnieuw volledig in het Duits te doen vertalen, hetgeen, opmerkelijk genoeg, sedert een mensenleeftijd niet meer geschied was. De eerste beide delen, in handig formaat gebonden, bevatten de boeken I–XV; het derde, dat de boeken XVI–XXII zal bevatten, is in uitzicht gesteld. De vertaling, naar de latijnse uitgave in C.S.E.L., is voorzover ik kon nagaan nauwkeurig en in voortreffelijk lopend Duits. Samenvattende overzichten en uitvoerige registers staan de lezer ten dienste. In de inleiding staat de vertaler inzonderheid stil bij Augustinus' christelijke geschiedbeschouwing en hij wijst op de geniale greep van de kerkvader, waardoor hij in de verschijning van Jezus Christus niet slechts de vervulling der Joodse wet, maar ook het einde van de heidense geschiedenis-mythe als eeuwige kringloop heeft gezien. De vertaler wijst er wel op, dat Augustinus' tegenstelling „staat der wereld" en „staat Gods" niet geheel samenvalt met heidendom-christendom, ongelovigen-gelovigen of politieke staat-katholieke kerk, ja dat het aardse deel der Civitas Dei slechts op weinig plaatsen in dit werk verengd wordt tot de aardse Kerk. Daartegenover verzuimt hij er op te wijzen dat het ambivalente karakter van Augustinus' conceptie aanleiding kon geven tot verschillende interpretaties zonder dat men steeds van „Falschinterpretationen" kan spreken. De schets van de betekenis van de invloed der „Civitas Dei" in de loop der eeuwen is dan ook wel erg kort en eenzijdig uitgevallen.

W. F. D.

A. J. Bronkhorst, *Rondom 1853. De invoering der Rooms-Katholieke Hiërarchie. De Aprilbeweging*, Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1953, 144 blz., ing. f 3,25.

Aan het verzoek van een uitgever om snelle aankondiging met het oog op de actualiteit van het onderwerp kan een tijdschrift als het onze in het algemeen niet voldoen, maar dat is in dit geval in het geheel geen bezwaar. Ook al behoort de herdenking van „1853" reeds geruime tijd tot het verleden, dit werkje behoudt zijn waarde. In de eerste plaats omdat het met kennis van zaken geschreven is en er een bekwaam gebruik gemaakt is van de uitgebreide literatuur, zowel uit de tijd rondom 1853 als latere. In de tweede plaats omdat het naar objectieve weergave der gebeurlijkheden streeft en bij een persoonlijke, critische visie recht doet aan de destijds fel tegenover elkander staande meningen. Ten derde omdat het behalve een schets van de geschiedenis van het Rooms-Katholicisme in Nederland vóór 1853 en een uitvoerige beschrijving van alles wat bij het herstel der hiërarchie de gemoederen in beweging bracht, ook een weloverwogen overzicht geeft van de jongste ontwikkeling van het Rooms-Katholicisme hier te lande, met gebruikmaking van allerlei statistisch materiaal en kranten- en tijdschriftartikelen, die men anders niet licht onder zijn be-

reik zou krijgen. Om al deze redenen wens ik dit boekje een lang leven toe; het gaat in opzet en strekking uit boven een gelegenheidsgeschrift.

W. F. D.

Acta Capituli Windeshemensis (Acta van de Kapittelvergaderingen der Congregatie van Windesheim), uitgegeven en van aantekeningen voorzien door Dr S. van der Woude als deel VI van de Kerkhistorische Studiën behorende bij het Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis onder redactie van Dr J. Lindeboom, Dr M. van Rhijn en Dr J. N. Bakhuizen van den Brink, 's-Gravenhage 1953.

Het zal in 1954 honderd jaar geleden zijn, dat de grootmeester der vaderlandse kerkgeschiedenis, Dr W. Moll, zijn „Johannes Brugman en het godsdienstig leven onzer vaderen" te Amsterdam het licht deed zien. De Romantiek had de Middeleeuwen ontdekt en sedertdien richtten zich de belangstelling en het wetenschappelijk onderzoek van vele historici op de kloosters en hun lotgevallen. Velen ook hebben op het initiatief en het werk van Moll voortgebouwd en de belangstelling voor de Nederlandse kerkgeschiedenis van voor de Reformatie is nog niet afgenomen. Een bewijs hiervoor is stellig de uitgave van bovengenoemd werk. Dr van der Woude, die met zijn dissertatie over Johannes Busch en met zijn uitgave van Gerard Z. van Zutphens „Hervorming van de krachten der ziel" zich een vlijtig beoefenaar van dit gebied der historische wetenschap betoonde, mocht competent geacht worden de uitgave dezer Acta op zich te nemen. Aan het collationeren der manuscripten heeft hij veel werk en tijd besteed en de aantekeningen getuigen van zijn belezenheid. Een ruime verantwoording van zijn vergelijken en schiften en een overzicht van de handschriften en hun schrijvers gaan aan de tekst (die tot het jaar 1611 loopt) vooraf. Wie zich bezig houden met deze periode onzer historie zullen dit boek niet kunnen missen.

Het wetenschappelijk belang van dit werk wordt nog onderstreept door het feit dat de Nederl. Organisatie voor Zuiver-Wetenschappelijk Onderzoek en het Prins Bernhard Fonds de uitgave mogelijk maakten.

H. J. Jaanus

N. K. v. d. Akker en E. L. Smit, *Beknopte geschiedenis van het Christendom*, 4e druk, geb. f 9,75 (schooleditie deel I ing. f 3,90, deel II ing. f 4,10). Uitg. A. Voorhoeve, Bussum.

Door de vorige edities ontving dit boek van Dr Smit reeds grote bekendheid. Deze laatste bewerking, van de hand van N. K. v. d. Akker, theol. drs, heeft de bruikbaarheid van het werk nog verhoogd. Het is ook in zijn nieuwe gedaante aan te bevelen als het handboek der kerkgeschiedenis voor de hoogste klassen der middelbare scholen. De illustraties zijn fraai; de prijs is, gezien de royale uitvoering, niet hoog.

Natuurlijk is bij vorige drukken reeds zoveel aan het boek geschaafd, dat wij weinig kritische détail-opmerkingen behoeven te maken. De vereenvoudiging van stijl die de bewerker aanbracht, zou zich ook nog kunnen

uitstrekken tot de ,,windselen'' van Tertullianus en Cyprianus (blz. 51); op blz. 241 moet ,,welke'' (regel 7) ,,welker'' zijn; het conflict tussen Servet en Calvijn had niet in 1552 (blz. 161) plaats, doch in 1553.

Mijn bijzondere interesse ging uiteraard naar de door de bewerker geschreven nieuwste kerkgeschiedenis. Welnu, deze is op veelszins voortreffelijke wijze beschreven, wellicht hier en daar iets te schools, doch dit is dan in de lijn van het gehele boek. Eén vraag: Waarom besteden alle kerkgeschiedenisboeken toch zo weinig aandacht aan de historie der prediking?

P. L. Schram

ZENDINGSWETENSCHAP

H. Meyer, *Bekenntnisbinding und Bekenntnisbildung in Jungen Kirchen* (Beitrage zur Missionswissenschaft und evangelischen Religionskunde, Heft 3), C. Bertelsmann, Gütersloh 1953, 87 S., DM. 7.20.

De schr. voert het pleit voor de zelfstandige vorming van en de binding aan belijdenissen in de jonge kerken, niet alleen terwille van het waarachtige kerk-zijn dezer kerken, maar ook terwille van de ware oecumeniciteit. Zijn voorbeelden ontleent hij aan de lutherse kerken in Zuid-India en haar plannen tot eenheid (naast de Kerk van Zuid-India, in welker totstandkoming de lutherse kerken niet hebben geparticipeerd). Hoewel de schr. terecht de overname van de zestiende eeuwse westerse belijdenissen door de jonge kerken afkeurt, stelt hij m.i. het ideaal toch niet hoog genoeg. Hij neemt er, uit hoofde van de banden met de zendende, lutherse kerk genoegen mee, ja juicht het zelfs toe, dat men, met medewerking der zendelingen, zich slechts tot taak gesteld heeft ,,aus dem lutherischen Bekenntnis in der Freiheit und Verantwortlichkeit des Glaubens ein neues Bekenntnis werden zu lassen'' (33). Uit het Woord vooraf der ,,Lehr-Erklärung'' blijkt inderdaad iets van deze vrijheid en verantwoordelijkheid: ,,Unsere Studien hatten zum Blickpunt das Wort Gottes, nicht die Bekenntnisschriften der Lutherischen Kirche''. Maar deze vrijheid wordt enkele regels verder weer te niet gedaan: ,,Wir wollten und wollen die Bekenntnisschriften der Lutherischen Kirche nicht ersetzen, aber wir haben versucht dieselbe Wahrheit, in derselben Grundhaltung, in einer Sprache und Gedankenformen zu finden und auszudrücken, die dem Wesen der Lutherischen Kirchen in Indien entspricht'' (44). Dat komt dus neer op ,,vertaling'', ,,bewerking'', ,,toepassing'' van westerse confessies. Als voorlopig stadium mag dit soms onvermijdelijk zijn, het ideaal van eigen belijdenisvorming in jonge kerken is het allerminst. De westerse zending trede daarbij uiterst bescheiden op en geve de jonge kerken vrije kans. ,,Das Wort allein thut's'' – dit is een waagstuk, maar het is toch ook luthers?

W. F. D.

PRACTISCHE THEOLOGIE

Dr Ph. J. Huyzer, *Het exempel in de prediking.* 1952. Groningen. Uitg. J. Niemeyer. 238 blz. geb. f 4,75, ingen. f 3,60.

Een keurig uitgegeven, niet duur boek, merkwaardig van inhoud. Het is ongetwijfeld verbazend rijk in opgave van literatuur; de noten, telkens samengevoegd aan het eind der drie gedeelten, dus gemakkelijk optelbaar, bereiken het respectabele getal van 843, waaronder een enkele, die alleen al meer dan 20 titels aangeeft. De inleiding deelt mee, hoe Egypte, Babel en Assur, China, India, Arabië, Israël, Griekenland, Rome, de middeleeuwen eigen exempeltypen hebben of missen: dit in nog geen 40 pagina's met vele, soms curieuze voorbeelden. Volgt het fundamenteel gedeelte (fundamenteel betekent bijbels), dat elf terreinen afbakent in de reeks der bijbelboeken. Het tweede gedeelte heet „historisch", hoewel al het vorige ook al historisch zou kunnen heten, het geeft „exempelen" uit de oude kerk, de middeneeuwen, de reformatie en „de latere tijd". Het laatste deel heet het „constructieve" en behandelt in ruim 50 pagina's de „exemplificatie" op zeer formele wijze: recht en plicht tot exemplificatie, bronnen, stof, vorm, plaats enz. Behalve een voor een geref. predikant vanzelfsprekende uitweiding over „opdat" en „omdat" in het Jesaia-citaat na de gelijkenis van de zaaier, gaat de schrijver vrijwel nergens dieper op in. Tot een beschouwing over het beeld, of tot een bezinning op het visuele spreken en horen, komt dit boek niet. Toch is het bibliografisch van belang en door de voorbeelden soms boeiend.

S. F. H. J. Berkelbach van der Sprenkel

Serie: *Practisch theologische handboekjes*, onder redactie van Dr S. F. H. J. Berkelbach van der Sprenckel, F. J. Pop en Dr P. J. Roscam Abbing. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage.

G. J. Woelderink, *Het pastoraat rond het heilig Avondmaal.*

Inhoud: I Het pastoraat en het Avondmaal, II De voorbereiding, III De Avondmaalsviering, IV De vrucht van de Avondmaalsviering, 120 bladzijden.

Een boekje om eens mee in retraite te gaan. Lering en bevinding in enen. In een milde en tegelijk besliste pastorale toon geschreven. Treffend komen Bijbel en belijdenis aan het woord. En ook: wat een mensenkennis en een levenswijsheid liggen er in verspreid. Het Avondmaal is de zichtbare uitdrukking van de gemeenschap des geloofs met Jezus Christus en van de gemeenschap der gelovigen. „Om deze beide gaat het in de zielszorg." De stof van het boekje kan op de kerkeraad of in een kring van huisbezoekers in drie keer besproken worden. Prachtige gelegenheid vanuit de Avondmaalsviering zich op het huisbezoek te bezinnen.

P. J. ROSCAM ABBING, *Zelfonderzoek* (Serie: Exerciticum Pietatis), Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage.

Het doel van deze serie handboekjes, waarvan dit no 1 is, wil tweeledig zijn. Het eerste is de prediking der kerk in een toon van meditatie en zelfonderzoek samen te vatten, om te overpeinzen en op zichzelf toe te passen de daden Gods, om in aanbidding en stilte voort te pelgrimeren, getroost zijn kruis dragende.

Het tweede doel is de praktijk van het leven van het gemeentelid te dienen door in onze verzakelijkte dampkring bezig te zijn in de dingen des Heren. De 112 bladzijden zijn onderverdeeld in 52 weken. De stukjes kunnen dienen voor persoonlijk en voor gemeenschappelijk gebruik. Zij doen ons op protestantse wijze brevieren. Confronteren ons in de stilte of in een openhartig gesprek met God, de naaste en onszelf. Een goede handreiking om tot devotie te komen. Dat hebben we wel zeer nodig, we: ambtsdragers en gemeenteleden.

J. HULSEBOSCH e.a., *De opbouw van de Wijkgemeente*

Inhoud: I De verhouding van de Wijkgemeente tot de Centrale Gemeente, II Het gemeentelid, III De kerkdienst, IV Het leven der Gemeente, V De Wijkgemeente en de medewerkers, VI Plaats en functie van de predikant in de Wijkgemeente. Boekencentrum N.V. 's-Gravenhage. 101 bladzijden.

Nu de Kerkorde langzamerhand begint door te werken op het punt van de decentralisatie in wijkgemeenten, is dit boekje een bijzonder welkome verschijning. De schrijvers hebben zich afgevraagd – tegen de achtergrond van een brede, praktische ervaring – hoe een wijkgemeente werkelijk als een gemeente kan gaan functioneren en zich tot een organische eenheid kan ontwikkelen. Al wie de vorming van een gemeente, waarin weer iets van de Geest die samenbindt en zorg voor elkander wekt merkbaar wordt, ter harte gaat, zal van vele suggesties, hier geboden, dankbaar gebruik maken. Deze uitgave is instructief en leesbaar voor ieder werkend lid der Gemeente en is tegelijk bruikbaar als stof voor kadervorming.

P. J. ROSCAM ABBING, *Gesprek met buitenkerkelijken.*

Inhoud: I De opdracht, II Het brengen van de boodschap, III De noodzaak van het gesprek, IV Het voeren van het gesprek. 84 bladzijden.

Een boekje, volgens het woord vooraf niet alleen, zelfs niet allereerst voor predikanten geschreven. Ik zou zeggen: laten ook predikanten het vooral lezen. Het is apostolair gericht maar het geeft tegelijk prachtige aanwijzingen voor het pastoraat. Trouwens waar ligt de grens tussen deze twee? Het werkje geeft veel. Niet alleen formeel: de techniek van het gesprek, ook materieel: wàt er gezegd mag en móet worden. Niet alleen over de gesprekspartner met zijn weerstanden, misverstanden en rancunes wegens teleurstellende ervaringen met Gemeenteleden,

ook over mijzelf met mijn krampen en verlegenheden. En dan, na eerst de stof op onszelf te hebben laten inwerken, de gemeenteleden die huisbezoek doen rondom dit boekje verzamelen. Er moet wel haast, gezien toon en inhoud van het behandelde, een openhartig gesprek uit voortkomen. Open-har-tig. Meer dan didactische instructie. Ook dat, maar minder. En dat is nodig. Er ontstaat minder alleen een werkteam als de harten ons in voorbereiding gaan meespreken. Daartoe aan te zetten, acht ik, naast andere, de eerste verdienste van het boekje.

J. T. WIERSMA

J. HULSEBOSCH E.A., *De opbouw van de wijkgemeente* Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1953, 101 blz.

Opdracht, Tijdschrift voor het godsdienstonderwijs, jrg. 1 no 1, Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage, f 4,50 p. jaar.

Dr P. TEN HAVE, *Het werkende Woord*, Leerboekje bij het Bijbels onderricht voor inrichtingen voor voortgezet onderwijs, 2e deel, 6e dr., herzien door Ds P. Roest, J. B. Wolters, Groningen-Djakarta, 113 blz., f 1,75.

H. G. GROENEWOUD, *Naar de belijdenis*, 2e gew. dr., H. Veenman en Zn, Wageningen, 34 blz., f 0,50.

G. V. VELDHUIZEN AZN, *Het moeilijke uur*, J. H. Kok, Kampen, 36 blz., f 1,15.

D. BROEREN, *Van het Avondmaal des Heeren*, Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1953, 153 blz.

P. A. ELDERENBOSCH, *Vergeving en genezing*, Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage, 1953, 66 blz.

J. J. BUSKES Jr, *Antwoord op het herderlijk schrijven van de Generale Synode der Ned. Herv. Kerk betreffende het vraagstuk van oorlog en vrede*, W. ten Have N.V., Amsterdam 1953, 23 blz.

J. HULSEBOSCH, *In de practijk van het gesprek*, Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1953, 88 blz.

Dr J. SCHONEVELD, *Huwelijk en huwelijksrecht in de wereld van het Oude Testament*, Studies uit de 's-Grav. Bijbelver., Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage, 24 blz., f 0,90.

Prof. Dr S. F. H. J. BERKELBACH VAN DER SPRENKEL, *Hoe leest de Christen het Oude Testament?* Studies uit de 's-Grav. Bijbelver., Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage, 24 blz., f 0,90.

HELLMUTH FREY, *Das Buch der Gegenwart Gottes unter seiner Gemeinde*, Kap. 25–40 des zweiten Buches Mose, Die Botschaft des A.T., 6, II, Calwer Verlag, Stuttgart 1953, 199 S., D.M. 9.80.

A. POS, *Aart Merkelijn, de zendingspionier van Magelang*, J. N. Voorhoeve, Den Haag 1953, 40 blz., f 0,90.

Dr W. BANNING, *Afsluiting en Rekenschap*, Twee toespraken gehouden voor de leerlingen van Kerk en Wereld, Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1953, 19 blz.

Al deze geschriften hebben met elkaar gemeen, dat zij dienstbaar willen zijn aan ,,de opbouw van de (wijk)gemeente''. Daarom beginnen we met

het boekje van Hulsebosch, dat in vogelvlucht het gehele terrein overziet. Na een korte inleiding, waarin een situatietekening gegeven wordt van de plaats van de wijkgemeente volgens de kerkorde en van het gemeentelid in de wijkgemeente, volgt een aantal opmerkingen en suggesties over mogelijkheden van opbouw van de gemeente. Daarbij wordt allerlei gezegd over de vorming van het gemeentelid, de inrichting van de kerkdienst en de prediking, het leven der gemeente (de gemeenschap), de medewerkers en de plaats en functie van de predikant in de wijkgemeente, waarmee men in de practijk zijn voordeel kan doen.

Voor de opbouw van de gemeente is goede catechese een eerste vereiste. Hulsebosch poneert m.i. terecht, dat „een heel stuk van onze catechese volkomen op de helling zal moeten". Het is daarom verblijdend te bemerken, dat velen zich met de catechese bezig houden en daarbij vaak nieuwe wegen zoeken. Belangrijk lijkt me in dit verband vooral het verschijnen van het tijdschrift „Opdracht". Al wil het zich bezig houden met een bepaald gebied van de catechese, nl. die op de middelbare scholen, het biedt allerlei, dat voor elke catecheet van betekenis kan zijn. Het speciale gezichtspunt komt in het eerste nummer aan de orde in een interessant artikel van Dr J. Haantjes over gehouden enquêtes betreffende de stand van het godsdienstonderwijs op de middelbare school. Een bespreking door Dr E. A. A. de Vreede van het werk van Kurt Frör e.a. op het gebied van het „tekenen als hulpmiddel bij het godsdienstonderwijs" en de rubriek „Kanttekeningen" met materiaal voor de catechese in citaten, boeken, voorleesstof enz. zijn duidelijke voorbeelden van datgene waarmee iedere catecheet zijn voordeel kan doen. Moge dit tijdschrift de vaart krijgen die het zich blijkens de suggestieve „kop" als „opdracht" gesteld heeft. De zaak die het wil dienen, is er belangrijk genoeg voor.

De volgende geschriften brengen ons bij de catechetische practijk. Het boekje van Dr ten Have lijkt me geschikt voor Mulo en de lagere klassen van de middelbare school, waarvoor het geschreven werd. Iedere les gaat uit van een bepaald Bijbelgedeelte, geeft een samenvatting van de inhoud, toelichtingen en tenslotte een taak in de vorm van vragen over het gelezene, vragen die dwingen tot verder nadenken, opstellen en leerteksten. Dit deeltje behandelt uit het O.T. Richt.– 2 Kon. en uit het N.T. Hand., gelijkenissen en Bergrede. Het goede van de gevolgde methode lijkt mij, dat de leerlingen gebracht worden tot Bijbel-lezen, het bezwaar ertegen, dat de verkondiging weinig plaats krijgt in verhouding tot feiten en namen.

Het boekje van Groenewoud voor de belijdeniscatechisatie bewijst, dat het allerlei bezwaren heeft om de stof te bespreken aan de hand van de belijdenisvragen, vooral wanneer de schr. zich zo strak aan het gevolgde schema houdt, dat hij over God, schepping, mens, zonde allerlei zegt, terwijl de kennis van Christus nog wordt achtergehouden. Bovendien vinden we niets over de wet als regel der dankbaarheid. Of is dat de bedoeling ook? Heeft de wet zonder meer afgedaan, als wij verlost zijn van de vloek der wet (blz. 12)? Sommige formuleringen acht ik minder gelukkig, b.v. „God is enig in zijn soort" blz. 5, „er leeft in God wat" blz. 6. Ook de voorbeelden zijn soms niet bepaald gelukkig gekozen, b.v. we moeten de

Bijbel maar geloven zoals het een of andere bericht uit de courant blz. 16, wie de Bijbel als waarheid aanneemt en het daarbij laat is als een mens die weet blindedarmontsteking te hebben maar weigert zich te laten opereren (sic) blz. 17. Aan deze catechese schijnt wel heel de eigentijdse theologische bezinning voorbij gegaan te zijn. Dergelijke boekjes missen eigenlijk alles wat voor een werkelijke vernieuwing van de catechese nodig zou zijn. Dat er een tweede druk van verschijnt, is daarom meer verontrustend dan verblijdend.

Wanneer de catechese niet op de helling komt, zal het niet veel zin hebben ouders en jongeren te onderhouden over de devaluatie van het kerkelijk onderricht. Ds v. Veldhuizen probeert het nog eens langs die weg, maar degenen die dit zouden moeten lezen en overwegen, kopen dergelijke boekjes niet. Jammer voor hen en... voor de schrijver ervan.

Het boek van ouderling Broeren is ontstaan uit een rapport over de Avondmaalspractijk in de kerkprovincie Zd Holland der N.H.K., samengesteld in opdracht van de Prov. kerkvergadering. Theologisch zijn hier en daar nogal wat vraagtekens te plaatsen, maar daardoor en door de noodtoestand rondom het Avondmaal, die het beschrijft, heeft dit boekje vooral het practische nut van te wijzen op de fatale gevolgen van een verkeerde catechese.

Het boekje van Elderenbosch biedt een goede catechese over de vragen van ziekte en gezondheid i.v.m. het Bijbels getuigenis over het Koninkrijk Gods, de mens, de sacramenten, de Chr. gemeenschap, het gebed, Gods wil. Alleen het laatste hoofdstuk over de dood zegt dingen, die minstens nadere toelichting en diepere doordenking vragen.

Buskes vertolkt de visie van „Kerk en Vrede" over de vragen van oorlog en vrede, die in het herderlijk schrijven van de synode der N.H.K. werden besproken. Na lezing van Buskes' „Antwoord" kan ik me niet onttrekken aan de indruk, dat er Bijbels en geestelijk eigenlijk geen verweer is tegen wat hij en anderen op dit punt te zeggen hebben. Deze gedachten moeten in elk geval een plaats krijgen in een goede catechese over het 6e gebod.

„In de practijk van het gesprek" wil voor degenen die bij huisbezoek e.d. niet-kerkelijken ontmoeten, een practische handreiking zijn door achtergronden te laten zien en adviezen te geven voor het gesprek over de meest voorkomende vragen. Voor de kerkelijke medewerkers precies wat ze zoeken en nodig hebben.

Dr Schoneveld heeft een belangrijke bijdrage geleverd in de meningsvorming n.a.v. het herderlijk schrijven van de synode der N.H.K. over het huwelijk. Is het de bedoeling van de schr., dat uit zijn betoog geconcludeerd moet worden: alle geboorteregeling is ongeoorloofd behalve bij onthouding (in het „één vlees" van Gn. 2 is het kind mee begrepen blz. 5, vernietiging van het zaad bij de coitus Gn. 38 ligt principieel in dezelfde lijn als de abortus provocatus door de vrouw blz. 16, het erotisch element mag niet verzelfstandigd worden tegenover de geslachtsdaad als middel tot voortplanting blz. 23)?

Wat prof. Berkelbach v. d. Sprenkel bedoelt met het lezen van het O.T. „vanuit J.C." is practisch toegepast in het commentaar van Frey. Het

wijst wegen voor het verstaan van het kerygma in de hfst. 25–40 van Ex., waarbij vooral het eerste deel over het heiligdom en de cultus van belang is, omdat het kerygmatisch gehalte juist daarvan zo zelden duidelijk wordt en de verlegenheid op dit punt dan leidt tot grillige allegorese of tot niets. Gebruikt naast de bekende critische commentaren kan dit boek een belangrijke hulp zijn voor catechese, Bijbelkring en prediking.

Vernieuwend in catechese en opbouw der gemeente zal vooral moeten werken een bezielende evangelische apostolaire visie. Daarover hebben het boekje over Merkelijn en de twee toespraken van Banning het hunne te zeggen.

J. J. MEUZELAAR

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST

PAUL S. MINEAR AND PAUL S. MORIMOTO, *Kierkegaard and the Bible. An Index.* Princeton, N.J. 1953, 33 pag.
Princeton Pamphlets – No 9.

De schrijvers hebben een index samengesteld van alle bijbelpericopen en plaatsen, die Kierkegaard hetzij uitvoerig behandelt of terloops noemt of op zinspeelt.

Zij deden dit: 1e voor allen, die zich specialiseren in Kierkegaard-onderzoek, waar de bijbel zo'n enorme plaats in zijn denken inneemt; 2e met het oog op K.'s hermeneutische methode, want de schrijvers zien in hem een exegeet; 3e ten behoeve van allen voor wie K. een grote hulp kan zijn om de schatten van de bijbel open te leggen.

Wat het tweede punt betreft zeggen zij: ,,no one in K.'s day hailed him as a great Biblical exegete'' (8). Ook thans meen ik te moeten zeggen: exegeet is hij niet, al geeft hij hier en daar wel eens een merkwaardige exegese. Het ging er K. om de bijbel direct tot het hart te laten spreken.

Wat nu de index betreft; ik deed vele steekproeven waaruit mij de grote nauwkeurigheid van de samenstellers bleek. Maar alles is gebaseerd op de Engelse vertalingen en ,,there is as yet no definitive translation of the entire corpus into English. The separate translations are very inadequately indexed'' (12). Voor dit doel was de Deense uitgave beter geweest, daarin staan ook alle verwijzingen naar de bijbelplaatsen. Ook in de 20 delen Papirer is heel veel over bijbelplaatsen door K. opgetekend. Deze zijn niet verwerkt, slechts ,,The Journals'' (transl. by A. Dru, Oxford 1938). Daarom heeft hij die zich in Kierkegaardonderzoek specialiseert aan deze index niet voldoende.

W. LEENDERTZ

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

J. VAN GENDEREN, *Herman Witsius.* Bijdrage tot de kennis der Geref. Theologie, Guido de Bres, 's-Grav. 1953, 279 blz.

Annalen van het Genootschap voor Wetenschappelijke Philosophie, Jrg. 1951-XXI, v. Gorcum & Co., Assen 1953, 46 blz., ing. f 3,05.

EIVIND BERGGRAV, *Es sehnen sich die Kirchen*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1953, 87 S.

J. L. KOOLE, *Gaven der genezing* (Exegetica no 5), van Keulen, Delft 1953, 59 blz., ing. f 3,95.

M. A. BEEK e.a., *Anthropologische Verkenningen*, Gaade, Delft, z.j., 152 blz.

Prinsessekalender 1954, Pro Juventute, Laren (N.H.), f 2,75.

L. SPELBERG-STOKMANS, *Luister even...*, 365 vertellingen, W. Gaade, Delft 1953, 377 blz.

N. J. G. VAN SCHOUWENBURG. *De kerk maar sluiten...?* Het Wereldvenster, Baarn 1953, 108 blz., ing. f 3,90.

J. A. DE KONING, *Vertrouwend leven*, W. Gaade, Delft 1953, 215 blz.

GHULAM AHMAD BASHIR H. A., *Wat zegt de Qor'aan?* Red. I.V.I.O., A'dam 1953, 16 blz., f 0,35.

De Koninklijke Academie van Wetenschappen, gratis verkrijgbaar, Kloveniersburgwal 29, A'dam.

G. J. HEERING, *De zondeval van het Christendom*, 4de, geheel herziene druk, J. Bijleveld, Utr. 1953, 252 blz., geb. f 8,90.

S. U. ZUIDEMA e.a., *Denkers van deze tijd*, T. Wever, Franeker 1953, 329 blz., geb. f 12,—.

C. W. MÖNNICH, *Pelgrimage*. Ontmoetingen met de cultuur, Moussault's Uitgeverij, A'dam 1953, 175 blz.

WALTER HOLSTEN, *Das Kerygma und der Mensch*. Einführung in die Religions- und Missionswissenschaft, Chr. Kaiser, München 1953, 208 S., ing. f 7,90.

J. C. A. FETTER, *Nog eens tachtig dagopeningen*, W. Gaade, Delft 1953, 243 blz., geb. f 4,75.

Scripta Academica Groningana: Tolerantie en Intolerantie; Cusanus, Servet, Castellio, J. B. Wolters, Gron. Djak. 1953, 24 blz., ing. f 1,25.

J. VAN DER PLOEG O.P., *Prediker*, uit de grondtekst vertaald en uitgelegd (De boeken van het O.T. Dl VIII, B. II), J. J. Romen & Zonen, Roermond, Maaseik 1953, 71 blz., ing. f 3,06.

A. SIZOO, *Christenen in de antieke wereld*, J. H. Kok, Kampen 1953, 204 blz., geb. f 7,50.

S. GREYDANUS, *Galaten*, 3de dr. (Korte Verklaring), J. H. Kok, Kampen 1953, 157 blz., geb. f 4,75.

WOLFG. SCHWEITZER, *Schrift und Dogma in der Ökumene*, C. Bertelsmann, Gütersloh 1953, 320 S., geb. D.M. 28,—.

J. A. HEYNES, *Die grondstructuur van die modalistische triniteitsbeskouing*, J. H. Kok, Kampen 1953, 207 blz., ing. f 5,75.

G. J. SIZOO e.a., *De ouderdom der aarde*, 3e dr., J. H. Kok, Kampen 1953, 116 blz , ing. f 2,90.

O. CULLMANN, *Tradition*, Zwingli Verlag, Zürich 1953, 56 S., ing. Fr. 5,—.

E. BRUNNER, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zwingli Verlag, Zürich 1953, 238 S., ing. Fr. 12,—, geb. Fr. 14,—.

G. FOHRER, *Die symbolischen Handlungen der Propheten*, Zwingli Verlag, Zürich 1953, 107 S., ing. Fr. 12,—.

H. HOFMANN, *Die Theologie Reinhold Niebuhrs*, Zwingli Verlag, Zürich 1953, 245 S., ing. Fr. 13,—.

F. W. Grosheide, *De openbaring Gods in het N.T.*, J. H. Kok, Kampen 1953, 268 blz., geb. f 7,90.

W. H. Gispen, *Het Pyramide-geloof*, J. H. Kok, Kampen 1953, 38 blz., ing. f 1,35.

G. C. van Niftrik, *De boodschap van Sartre*, G. F. Callenbach, Nijkerk 1953, 189 blz., geb. f 8,90.

TIJDSCHRIFTEN

Ephemerides Theologicae Lovanienses, April-Sept. 1953. J. Dupont, L'utilisation apologétique de l'Ancien Testament dans les discours des Actes; A. Houssiau, L'exégèse de Matthieu XI, 27b, selon saint Irénée; G. Philips, De ratione instituendi tractatum de gratia nostra sanctificationis; M. Haelvoet, La théophanie du Sinaï. Analyse littéraire des récits d'Ex. XIV-XXIV; Notae et Miscellanea.

Geref. Theol. Tijdschrift, no 6, 1953.
T. D. Smid, Een merkwaardig geschrift van Carlstadt over de canon; M. P. van Dijk, Dialektisch denken; W. H. Gispen, Pedersen-Israël; F. W. Grosheide, Het bewijs in de exegese.

Irénikon, 4e Trim. 1953.
G. Bardy, Saint Jérôme et la pensée grecque; D. O. Rousseau, Incarnation et anthropologie en Orient et en Occident; M. Lot-Borodine, La doctrine de l'Amour divin dans l'oeuvre de Nicolas Cabasilas.

Kerk en Eredienst, Dec. 1953.
J. J. Mak, Een 14e-eeuws hofprediker over Kerstmis; G. Kremer, Een Kerstlied; W. H. Kelder Jr., Verhouding tussen voorganger, cantor-organist en gemeente; W. Aalders, Een peiling binnen Reformatie en Katholieke Kerk in Nederland; A. Faber, Roma.

Musica Sacra, Oct. 1953. J. M. Bonhôte, Aspecten v. d. kerkmuziek in Fr. Zwitserland; W. Mudde, Het 6de Heinr. Schütz-feest; W. Mudde, Onze koor- en orgeldienst; K. Marx, De nieuwe liedzetting; R. W. J. Heintze, Het getuigenis van de 3e Werkweek voor Kerkmuziek.

Musica Sacra, Dec. 1953.
Compositie-prijsvraag; W. Mudde, Op dit zeer grote feest; K. Marx, De nieuwe liedzetting III; J. Jaanus, Kleine portretten van grote meesters: D. Buxtehude; W. Mudde, De pagina voor koorzangers: „Goed nieuws"; F. Mehrtens, Prof. Ekmann dirigeerde Omroepkoor; W. Mudde, Het Sweelinck-orgel der N.C.R.V.

A. M. Brunet, *Revue Biblique*, Oct. 1953. Le Chroniste et ses sources; C. Spicq, Une réminiscence de Job 37, 13 dans I Cor. 4, 21? Cl. Kopp, La Bethel du Khirbet Garābe; G. Ryckmans, A propos des noms de parenté en safaitique; J. T. Milik, Une inscription et une lettre en araméen christo-palestinien; R. de Vaux, Exploration dans la région de Qumrān.

J. van der Ploeg, *Studia Catholica*, April 1953. Profetie en vervulling; A. van den Born, Ezechiël-Pseudo-epigraaf? Pascalis Vermeer, Invloed van de Carta Caritatis van Citeaux op de Statuten van Arronaise; M. Jeuken, Hylemorphisme en biologie; Miscellanea. Juli 1953.

P. Romualdus, De nieuwe schepping; R. Kuiters, Over de biechtvader, die raad kan geven tot dispensatie in het nuchter zijn voor de H. Communie; C. Schoonbrood, Het beginsel van de tegenspraak als norm van de ontkenning; J. Plat, In hoever is Kant een agnosticus en een subjectivist; V. Hermens, Het probleem van het kwaad in de moderne philisophie; Miscellanea.

The Ecumenical Review, Oct. 1953. Paul S. Minear, Christ – the Hope of the World; K. E. Skydsgaard, Faith and Order – Our Oneness in Christ and our Disunity as Churches; Theod. O. Wedel, Evangelism – The Mission of the Church to those Outside her Life; P. Albrecht, Social Questions – The Responsible Society in a World Perspective; W. Kägi, Internat. Affairs – Christians in the Struggle for World Community; Marg. Read, Inter-group Relations – The Church amid Racial and Ethnic Tensions; W. G. Symons, The Laity – The Christian in his Vocation; Ecum. Chronicle; World Council Diary.

Theologie en Practijk, Winter 1953.
L. J. van Holk, De theol. positie van Paul Tillich; M. A. Beek, Mozes als godsdienststichter; Ploestra, Enkele opmerkingen n.a.v. Heerings boek „De verwachting van het Koninkrijk".

Theol. Literaturzeitung, Aug. Sept. 1953.
M. Schmidt, Die Ökumenische Bedeutung John Wesleys; J. Fichtner, Die „Umkehrung" in der prophetischen Botschaft; K. Aland, Zur Liste der griech. N.T. Handschriften; K. Schubert, Die gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften. 25, Der Sektenkanon von En Feshcha und die Anfänge der jüd. Gnosis.

B. Reicke, *Theologische Zeitschrift*, Nov./Dez. 1953. Einheitlichkeit oder verschiedene Lehrbegriffe in der neutestamentlichen Theologie; A. Vögeli, Lukas und Euripides; R. Pfister, Das Türkenbüchlein Theodor Biblianders.

D. Macload, *Theology Today*, Oct. 1953. Sursum Corda! J. Haroutunian, The Christian Hope and the Modern World; E. C. Rust, Time and Eternity in Biblical Thought; C. T. Fritsch, The Message of Apocalyptic for Today; D. V. Steere, The Hope of Glory and This Present Life; O. A. Piper, First Things First; J. A. Mackay, The New Idolatry; C. A. Holbrook, Jonathan Edwards and His Detractors; H. T. Kerr, Theological Table-Talk; E. G. Homrighausen, The Church in the World.

Vigiliae Christianae, Oct. 1953.
G. Quispel, Note on an unknown gnostic codex; P. Coureelle, L'Enfant et les „sorts bibliques"; Chr. Mohrmann, Statio.

Vox Theologica, Dec. 1953.
K. H. Miskotte, De gebroken saecularisering; A. S. van der Woude, Het Habakkuk-commentaar van 'Ain Faschka.

Wending, Nov. 1953.
E. Berggrav, De Wereldraad van Kerken komt in Amerika samen; Th. O. Wedel, De 2de Assemblee en zijn Amer. omgeving; H. J. Heering, Sociale liturgie; A. H. Heering, De hulp aan onderontwik-

kelde landen vastgelopen? P. van der Hoeven, Herman Kruyder; P. Minderaa, Kanttekeningen bij van Ostayen en bij de experimentele poëzie; A. van Biemen, Problemen van een vormingscentrum; C. A. van Peursen, Existentieel getij.

Dec. 1953/Jan. 1954.

H. van Oyen, De verhouding tussen Christendom en Kunst; W. G. Overbosch, Twee bijeenkomsten over kerk en kunst; W. J. Kooiman, Profetie en symbool; K. L. Sijmons Dzn., De Prot. eredienst en de plattegrond van het kergebouw; J. H. van den Broek, Bouwkunst in dienst van de Kerk; G. J. Hoenderdaal, Prot. Kerkmuziek; G. van der Graft, Functionele Poëzie; H. Richters, Functionele beeldende kunst; H. A. Gerretsen, Kanttekening bij de tentoonstelling Wegen en Grenzen; B. Albach, Kerk, Toneel, Versdrama; W. G. Overbosch en J. A. Wiersma, Kanttekeningen bij de film; J. G. Bomhoff, De kleine terreur der zgn. neutraliteit.

BERICHTEN

IN MEMORIAM W. B. KRISTENSEN
21 Juni 1867–25 September 1953

Met Kristensen is een zeer zelfstandig beoefenaar van de godsdienstwetenschap heengegaan, een onderzoeker van geheel eigen stempel en signatuur. Hij dreef niet mee met modestromingen, hij gebruikte geen modewoorden, hij werkte niet volgens de een of andere methode, waaraan de bovendrijvende philosophie van het ogenblik haar zegen gaf. Zijn onderzoek was eenvoudig kortweg onderzoek: een waarnemen, zo open en onbevooroordeeld mogelijk, van de godsdienstige verschijnselen bij een aantal volken der oudheid vooral – het gebied, waartoe hij zich in hoofdzaak beperkte –; een lezen met zo ontvankelijk mogelijke aandacht van wat de geschreven bronnen bieden, tot de ziel der schrijvers, die daarin is neergelegd, weer begon te spreken; een doordringen zo diep mogelijk in wat zij met symbool, cultus en andere godsdienstige handelingen, met lied, gebed of theologische formulering hadden bedoeld. Het was zijn ideaal zich onvoorwaardelijk in de verschijnselen te verdiepen, tot hij deze met liefde en sympathie – want zonder deze gaat het niet – zo begreep als de gelovigen ze hadden beleefd. Is dit mogelijk, liggen hier niet vele problemen van theoretische, wijsgerige aard? Ongetwijfeld, maar de mensheid heeft niet gewacht op de oplossing dezer netelige vraagstukken om met elkaar te spreken en elkaar in het algemeen zeer wel te begrijpen. Zo besteedde dan Kristensen bij voorkeur zijn krachten aan het practische onderzoek. Van meet af aan had hij zich de talenkennis eigen gemaakt, die daartoe werd vereist. Noor van geboorte, studeerde hij in de jaren tussen 1882 en 1890, te Oslo – eerst een jaar theologie, daarna klassieke talen. Toen werd hij gegrepen door het toenmaals nog jonge en bijna onbekende vak van wetenschap: de geschiedenis der godsdiensten. Het was hem onmiddellijk duidelijk, dat daartoe gedegen talenkennis noodzakelijk was. Wilde men op dit gebied iets kunnen bereiken, dan moest men tot de bronnen, de uitlatingen der gelovigen zelf, kunnen gaan. Zo studeerde hij Sanskrit, Oud-Perzisch (Avesta), Egyptisch en Babylonisch – en die studie voerde hem weldra naar Leiden, waar de internationaal vermaarde pionier Tiele godsdienstgeschiedenis doceerde, doch waar zich ook een uitstekende Egyptische verzameling bevond, naar Parijs en het Brits Museum. Daarna promoveerde hij in 1896 te Oslo over: De voorstellingen der Egyptenaren over het leven *na* de dood, enz. (in het Noors). Reeds hier behandelt hij dus een probleem, dat hem zijn leven lang zou blijven boeien als het centrale probleem in de door hem bestudeerde godsdiensten: de verhouding van dood en leven, hun strijd en samenwerking in eeuwige herschepping. Zijn Olaus Petri-lezingen te Uppsala, verschenen in 1925, – in Nederlandse bewerking gebundeld in Het Leven *uit* den Dood (1926) – geven hiervan aan de hand van Egyptische en Oud-Griekse gegevens een behandeling, die, zoals uit de titel blijkt, dieper graaft dan zijn proefschrift. Kristensen is gegroeid met zijn werk in liefde en begrip. Dit streven naar beter verstaan, dit pogen de ouden te be-

grijpen, zoals zijzelf begrepen wilden worden, is niet alleen een moeizame en lange, het is een principiëel einde-loze weg. Van de afstand tussen object en onderzoeker, tussen wat een woord, een handeling voor de oude gelovige betekenden en wat wij ervan kunnen vatten, was Kristensen zich scherp bewust. Zij beleefden – wij begrijpen er misschien iets van. Zij vereerden bijvoorbeeld het water, een boom, de maan – wij kunnen hoogstens met inspanning van alle krachten enigermate bevroeden wat dit voor hen betekende. Wij brengen het nooit zover, dat wijzelf boom of maan gaan vereren. Maar wij moeten althans trachten iets van deze ons onherroepelijk vreemd geworden geesteswereld te verstaan. Daarom wijst Kristensen alle meten met vreemde maatstaven af. Wij mogen – althans als godsdiensthistoricus – de vreemde godsdiensten niet veroordelen of geringschatten van uit het eigen geloof. Zo deden de strijdbare profeten, ook die buiten Israël: Zarathustra, Echnaton, zo deden de kerkvaders: alle vreemde godsdiensten zijn dan blind heidendom of hoogstens een voorportaal, een sport van een ladder, die naar het eigen geloof voert. Doch ook in moderner, wetenschappelijker vormen ziet men dezelfde fouten terugkeren, overal waar men een vreemde godsdienst beoordeelt naar een hem vreemde maatstaf, waar men de godsdiensten wil rangschikken als een opstijgende trap, waarop dan bijvoorbeeld de primitieven het laagst, het Christendom het hoogst staan. Aan deze evolutiegedachte, die ook aan Tiele's werk ten grondslag ligt, was Kristensen reeds als student gaan twijfelen en na zijn komst in Leiden als diens opvolger in 1901 kantte hij zich steeds principiëler tegen dit toenmaals zo machtige geloof. Men miskent op deze wijze de eigen waarde, de innerlijke zelfstandige betekenis van het vreemde; men relativeert wat voor deze gelovigen een absolute waarde is geweest; men stelt inplaats van beschrijven en in samenhang begrijpen een gewaand genetisch verklaren, waarin hogere vormen tot lagere of zelfs „oorspronkelijke" vormen worden herleid – deze laatste dan de zogenaamd eenvoudige, maar in waarheid volkomen onbegrijpelijke, „primitieve", waarover iedereen, ook zonder de onmisbare talenkennis, meent te kunnen meespreken. Zo uitte hij zich een enkele maal in geschrifte over problemen van verstaan en waarderen – men leze o.a. zijn artikel in Onze Eeuw van 1915 – doch meestal gaf hij de voorkeur aan het practisch werk der studie van bepaalde symbolen, voorstellingen, opvattingen, studies, zoals men ze ten dele bijeen kan vinden in „Verzamelde Bijdragen, enz." en die alle getuigen van zijn grote kennis, doch vooral van dit onverdroten streven naar meer begrip, in eerbied voor de wijze, waarop de Ouden met de wezenlijke vraagstukken van leven en dood hebben geworsteld.

A. de Buck

PROGRAMMA VAN TEYLERS GODGELEERD GENOOTSCHAP TE HAARLEM VOOR HET JAAR 1954

Directeuren van Teylers Stichting en de Leden van Teylers Godgeleerd Genootschap schrijven de volgende prijsvraag uit om beantwoord te worden vóór 1 Januari 1956:

Gevraagd wordt een verhandeling over wezen en cultus van de god Sokaris.

Uitgeschreven blijft de volgende prijsvraag om beantwoord te worden vóór 1 Januari 1955:

Een kenschets van de betekenis van Odo Casel voor de wetenschap der liturgie, een volledig overzicht van zijn werken en een beoordeling in het bijzonder van: Die Liturgie als Mysterienfeier (Ecclesia Orans IX, 1925), Mysteriengegenwart (Jahrbuch für Liturgiewissenschaft VIII, 1928) en Das christliche Kultmysterium (1932).

Om voor beoordeling in aanmerking te kunnen komen, moeten de antwoorden op de uitgeschreven prijsvragen worden ingezonden vóór 1 Januari 1956 resp. 1 Januari 1955.

De prijs bestaat, indien naar het oordeel van Directeuren de omstandigheden dat gedogen, in een gouden erepenning, of, zo de bekroonde daaraan de voorkeur mocht geven, in een som gelds ten bedrage van vierhonderd gulden.

Het volledige programma van het Genootschap is op aanvrage bij Directeuren van Teylers Stichting (Damstraat 21, Haarlem) jaarlijks kosteloos verkrijgbaar.

GODS BONDGENOOTSCHAP [1])

DOOR

FRITS KUIPER

Amsterdam

Inleiding

In Januari 1944 mocht ik, dank zij een stencilafdruk van H. Berkhofs excerpt, kennis nemen van de hoofdinhoud van Barth's leer der uitverkiezing.[2]) Met de strekking van deze leer, die de eine Gemeinde Gottes als object van ewige Erwählung beschouwt, was ik aanstonds zeer ingenomen. Maar ik plaatste onmiddellijk een dubbel onderstreept „neen!" bij deze woorden uit de Leitsatz van § 34: „Diese eine Gemeinde Gottes hat in ihrer Gestalt als Israël der Darstellung des göttlichen *Gerichtes*, in ihrer Gestalt als Kirche der Darstellung des göttlichen *Erbarmens* zu dienen. Sie ist in ihrer Gestalt als Israël zum *Hören*, in ihrer Gestalt als Kirche zum *Glauben* der an den Menschen ergangenen Verheiszung bestimmt. Es ist der einen erwählten Gemeinde Gottes dort ihre *vergehende*, hier ihre *kommende* Gestalt gegeben." [3])

Wat hier volgt is een poging tot correctie van deze leer aangaande de twee gestalten van de uitverkoren Gemeente Gods.[4]) Ik hoop op dit punt er toe mede te werken, dat Barth „überholt werde... auf wirklich aussichtreichen Wegen".[5])

Wie Barth op dit centrale punt wil corrigeren komt in de buurt van de discussie over het door Bultmann uitgegeven parool der Entmythologisierung.[6]) Want de wijze, waarop in Barth's leer der uitverkiezing over God, Israël en „die Kirche" gesproken wordt, brengt zeker gevaren van mythologische verdoezeling mee. Ook het gehele probleem aangaande de betekenis van de eschatologische

---

[1]) Referaat gehouden voor de Alg. Ned. Doopsgez. Pred. Ver. op Maandag 14 September 1953.

[2]) Karl Barth, Kirchliche Dogmatik II, Die Lehre von Gott, zweiter Halbband, Zollikon-Zürich 1942 (KD II 2) S. 1–563. Zie ook Theologische Existenz heute, Nr 47: „Gottes Gnadenwahl". München 1937.

[3]) KD II 2, S. 215. (cursiveringen van K. Barth)

[4]) Zie ook Frits Kuiper: Israël en de Gojiem, Haarlem, 1951, blz. 183.

[5]) Barth verklaarde op zulk een fundamentele correctie van zijn werk te hopen bij de afsluiting van zijn leer over de schepping. KD II 4, S. VIII.

[6]) Voor deze discussie zie: Kerygma und Mythos, herausgegeben von H. W. Bartsch, I. Ein theologisches Gespräch, Hamburg 1948 (2e Aufl. 1951); II. Diskussionen und Stimmen des In- und Auslandes, Hamburg 1952.

verwachting verschijnt hier aan de horizon.[1]) Immers, de gehele relatie van Israël tot niet-Israël raakt de kern van alle problemen der Eschatologie.

Toch is mijn poging tot correctie niet beheerst door deze verwante probleem-gebieden. Van centrale betekenis werd voor mij het getuigenis van de eerste drie hoofdstukken van de Brief aan de Efeziërs aangaande de verhouding van Joden en niet-Joden in de ἐκκλησία, welk getuigenis m.i. niet door andere Nieuw-Testamentische geschriften weersproken wordt. De belangrijkste stem over de verhouding van Israël en de Christenheid van Joodse zijde is m.i. nog altijd die van Franz Rosenzweig [2]), de helaas jong gestorven denker, aan wiens houding tegenover het Christendom ik in deze verhandeling ruime aandacht wil schenken.

In het verloop van deze verhandeling hoop ik dan allereerst Gods bondgenootschap als kerngedachte van de Bijbel als geheel te doen zien. Daarna ga ik in op de roeping van Abraham en zijn nageslacht als thema van de Oudtestamentische geschriften en op de verkondiging van het Messias-zijn van Jezus als inhoud van de Nieuwtestamentische kanon. Vervolgens wil ik dan de Joodse tegenspraak ten aanzien van het Nieuwe Testament als belangrijk probleem voor de christelijke theologie doen zien, om dan tenslotte tot mijn conclusie te komen.

I. De Bijbel als geheel

Kan en mag over de Bijbel als geheel gesproken worden? Hij valt immers reeds onmiddellijk uitéén in een Hebreeuws-Joods en een Grieks-Christelijk gedeelte. En deze beide delen zelf bevatten dan weer elk een aantal geschriften, niet alleen verschillend naar vorm en inhoud, maar ook naar strekking. Achter die afzonderlijke bijbelse geschriften staan mensen uit verschillende eeuwen, die elkander blijken tegen te spreken en ook zelf niet altijd aan het eens uitgesproken standpunt schijnen vast te houden.

We hebben in de Bijbel te maken met een verzamelwerk. Zelfs de text staat niet geheel vast, de bedoeling vaak nog minder. De struc-

---

[1]) Zie A. Schweitzer: Geschichte der Leben Jesu Forschung, 2e druk, Tübingen 1913 (sindsdien overanderd herdrukt). O. Cullmann: Christus und die Zeit, Zollikon-Zürich 1946, 2e druk, 1948.

[2]) Franz Rosenzweig (1886–1929), hoofdwerk: Stern der Erlösung, 1e druk. Frankfurt a. M. 1921, 2e druk, Berlijn 1929; voorts: Briefe, Berlijn 1935, Kleine Schriften, Berlijn 1937. Over Franz Rosenzweig zie men: K. H. Miskotte: Het wezen der Joodse Religie, Amsterdam. 1933, blz. 278–370 en passim; thans ook: N. N. Glatzer, Franz Rosenzweig, His Life and Thought, New York 1953.

tuur en de afgrenzing van de verzameling is hier en daar onzeker. Heeft de Oud-Christelijke Kerk, toen zij de meest gezaghebbende Joodse geschriften samenvatte in ons „Oude Testament" als eerste en grootste bestanddeel van de Bijbel precies geweten, wat daarmee gedaan werd? Ik meen slechts ten dele. In het Nieuwe Testament is de éénheid ook niet zo vanzelfsprekend als voor het opstellen van een geloofsleer wenselijk schijnt. Er zijn daar op zijn minst spanningen. Wij lezen in een van de niet-Paulinische geschriften over de Paulinische brieven: „ἐν αἷς ἐστιν δυσνόητά τινα" [1]). Daarmee wordt gezegd, dat ze hier en daar voor tweeërlei uitleg vatbaar zijn!

Zonder de uit dit alles voortvloeiende complicaties te willen onderschatten, meen ik, dat we toch overal in het Oude Testament en in geheel het Nieuwe met één kern te maken hebben, en wel hiermede: dat God met mensen een Bondgenootschap heeft willen maken en dat Hij daarbij blijft. Daarvan wordt niet overal rechtstreeks gesproken, maar overal is dit als achtergrond m.i. toch mede aanwezig.

Deze éne zaak waar het om gaat vertoont zich aan ons niet in een soort onveranderlijke statische gestalte, maar in een ontwikkelingsgang. God blijft trouw aan zijn wil om mensen tot zijn bondgenoten te maken. Maar mensen blijken dit telkens niet te willen, ofwel: zij gaan op het Bondgenootschap in om het daarna te verbreken of te verraden. Wat er tevoren gebeurd is, heeft daarbij steeds betekenis voor hetgeen volgt. Daarom horen we in de Bijbel van dit Bondgenootschap in de gestalte van een ontwikkelingsgang gedurende een bepaalde periode van de geschiedenis der mensheid. Deze periode omvat een beperkt aantal eeuwen; beginnende bij de uittocht van Abraham uit het cultuurgebied van Mesopotamië eindigt deze met de vestiging van de ἐκκλησία te midden van het Imperium Romanum.

Aan deze uitgebreidheid in de tijd van de ontwikkelingsgang van Gods Bondgenootschap, waarvan de Bijbel als geheel ons spreekt, wordt m.i. veel te weinig aandacht besteed. De Bijbel als geheel beperkt zich niet tot het getuigenis over Gods openbaring op één beslissend moment – Golgotha – of in één gestalte – Jezus van Nazareth – maar er wordt aandacht gevraagd voor een geheel tijdperk in de geschiedenis van een bepaalde menselijke gemeenschap. Het begin van dit tijdperk tekent zich af tegen de contouren van één van die ons uit opgravingen bekende, maar overigens inderdaad

---

[1]) II Petrus 3 vs 16.

verdwenen culturen. Het einde van ditzelfde tijdperk brengt ons te midden van een cultuur, welke – mede in verband met het feit, dat het getuigenis van de Bijbel als geheel telkens weer op deze cultuur heeft ingewerkt – ondanks talrijke „ups" en „downs" juist in de tegenwoordige tijd op weg blijkt werkelijk geheel de aardbol te gaan omvatten.

Men schijnt bang te zijn de verkondiging van de Bijbel te nauw met de menselijke geschiedenis te verbinden. Alsof men daardoor tot relativisme zou moeten vervallen. Maar deze angst zou er toe kunnen leiden, dat men de eigenlijke boodschap van de Bijbel juist niet meer zou verstaan. Want dit is een boodschap aangaande de zin van de menselijke geschiedenis. Het laten zien van de ontwikkelingsgang van Gods Bondgenootschap is het antwoord van de Bijbel op de angstige vraag, of de menselijke geschiedenis wel een zin heeft.

Met de hier voorgedragen beschouwing van de Bijbel als geheel meen ik niet principieel tegen de visie van Barth's Prologomena, zijn Lehre vom Worte Gottes, in te gaan. Wel liggen de accenten anders, zoals bij de twee volgende punten nader zal blijken. Van belang lijkt nu, dat bij de hier door mij voorgestane beschouwing van de Bijbel de nadruk niet komt te liggen op min of meer aparte heilsfeiten, maar op een eeuwen omvattend heilsgebeuren.[1]) Wij doen er niet goed aan ons Gods ingrijpen in de geschiedenis onder het beeld van de verticale doorkruising voor te stellen. Gods Bondgenootschap wordt vóór alles gekarakteriseerd door het feit van zijn trouw. En die trouw doorkruist niet ons leven, maar begeleidt het.

2. *Van Abraham tot David en... verder!*

Wel gaat er in ons eerste bijbelboek twee maal een begin aan vooraf – nl. het scheppingsbegin en het cultuurbegin van na de zondvloed – toch kan men zeggen, dat met Abraham de ontwikkelingsgang van Gods Bondgenootschap zich begint te openbaren. De scheppingsoorkonden doen ons de wereld zien als ontstaan, opdat de mens daarin als Gods Bondgenoot zou leven en werken. Doch alles wat over de tijd van voor de zondvloed verhaald wordt is toch nog maar alleen, zij het ook uiterst concreet gedachte, voorgeschiedenis. Bij Noach wordt reeds uitdrukkelijk van een Bondgenootschap gesproken, waaraan door verschillende Joodse denkers en óók door een twintigste-eeuwse Jodengenoot als de Fransman Aimée Pallière

[1]) Voor de telkens hernieuwde aandacht voor een theologie der heilsfeiten zie men b.v. Dr J. Sperna Weiland in Vox Theologica 22–6, Assen, Juli 1952.

grote betekenis voor de gehele niet-Joodse mensheid wordt toegekend.[1]) Wat echter aan het Bondgenootschap met Noach ontbreekt, is het door de mens gegeven antwoord. Hij gehoorzaamt wel, en brengt ook wel offers, maar van het sluiten van een Bondgenootschap, waarbij een mens zichzelf vrijwillig als tweede inschakelt, daarvan horen we toch het eerst bij Abraham.[2]) Pas na Abraham is er sprake van een afzondering te midden van de mensheid van de door God voor zijn Bondgenootschap uitverkorenen.

Hebben wij hier te maken met een „historische" figuur? Hij is ons bekend als bijbelse gestalte, met een zeer bepaald menselijk karakter. Doch de mogelijkheid om te scheiden tussen legende en realiteit is ons hier niet gegeven.[3]) Waar het in dit verband op aankomt is dit, dat ons hier een groots begin in de tijd getoond wordt van dàt Bondgenootschap tussen God en door Hem daartoe geroepen mensen, waarvan wij de ontwikkeling tot op het einde van de eerste eeuw van onze jaartelling in de Bijbel kunnen vervolgen.

De eerste stappen van die ontwikkelingsgang zijn Jacob, die naar het deelhebben aan dit Bondgenootschap grijpt, ja er om worstelt, en Mozes, aan wie het opgedragen wordt de betekenis ervan als bevrijding en ordening aan tijdgenoot en nageslacht in te prenten. Vervolgens wordt de betekenis van het Bondgenootschap met God duidelijk in de wording van een volksleven in het land Kanaän, dat dan met David, de koning, een middelpunt vindt in de stad Jeruzalem.[4])

Tot zover wordt de ontwikkelingsgang door de meeste Christentheologen wel zo ongeveer gelijk gezien. Maar nu verder!

Dat er ontrouw van het volk Israël aan het met God gesloten Bondgenootschap plaats vindt – daarvan zijn de boeken der „Getuigen", die op Mozes' „Leer" volgen eenvoudigweg overvol.[5]) Zo is het reeds vóór David, ja reeds ten tijde van Mozes, ook al bij Jacob en zelfs bij Abraham. Het Bondgenootschap met God wordt door zijn uitverkorenen telkens opnieuw verraden. Daardoor gaat

---

[1]) Genesis 6 vs 18, 9 vs 8–17. Aimée Pallière vermeldt in zijn boek „Le Sanctuaire inconnu, ma conversion au Judaisme", Paris 1926, zijn correspondentie hierover met de Italiaanse rabbijn E. Bezamozegh.

[2]) Genesis 15.

[3]) Als voorbeeld, hoe ook bij een gestalte uit de nieuwere tijd de legende het historische kan overwoekeren zie men J. Presser, Napoleon, Amsterdam 1947.

[4]) Interessant is het te zien, hoe een hedendaags politicus zich dit stuk geschiedenis voorstelt. Zie daarvoor Duff Cooper, David, Stockholm (Ljus English Library 1943).

[5]) Voor het gebruik van de termen „Getuigen" en „Leer" verwijs ik naar mijn opstel: „De Heilige Naam" in Wending VIII, nr 5–6, Juli-Augustus 1953, blz. 364–376.

de ontwikkelingsgang na David op de ballingschap af. Maar – en ook hieromtrent bestaat onder Christen-theologen nog geen verschil van mening – dit is niet het einde. In en ná de ballingschap zet zich de geschiedenis van het volk Israël als deelgenoot in Gods Bondgenootschap voort.

Maar dan komt er verschil in inzicht. Zonder acht te slaan op het woord van de Bijbel of met een uiterst gewrongen interpretatie van een groot aantal bijbeltexten wordt door een angstwekkend groot aantal Christen-theologen uit nagenoeg alle kerkformaties geponeerd, dat Israël als volk sinds het begin van onze jaartelling, althans sinds de verwoesting van Jerusalem in het jaar 70, heeft opgehouden als volk deelgenoot in Gods Bondgenootschap te zijn. Barth zegt – geenszins in tegenstelling tot de onder Christen-theologen gangbare opvattingen: ,,Israël bildet und behauptet (trotz der Bestätigung des Abschlußes seiner Geschichte durch den Untergang Jerusalems!) die Synagoge. Alsob es noch eine besondere Bestimmung und Zukunft neben und außerhalb der Kirche hatte... Es kann nun *dem Zeugnis der Kirche gegenüber* nur das nackte, blanke Gericht Gottes darstellen... nur den durch das heilsame Leiden Jesu Christi zugedeckten, erledigten und vernichteten Bereich der Finsternis... Indem sie der Welt außer dem auf ihnen liegenden Schatten des Kreuzes Jesu Christi *nichts zu bezeugen haben*, müssen faktisch doch auch sie Jesus Christus selber bezeugen.''[1]) Nog scherper spitst Barth dit toe, wanneer hij zegt: ,,Und so widersetzt es sich dem gnädigen Vergehen, aus welchem es jetzt allein lebendig hervorgehen dürfte. Nun versteift es sich auf eine fleischliche Treue gegen sichselbst und auf eine dieser Treue entsprechende fleischliche Hoffnung.'' [2])

Natuurlijk bedoelt Barth met ,,fleischlich'' hier niet het vulgaire verwijt van ,,te zeer aan de aarde verknocht'', of wel ,,materialistisch'' zijn. Daarvoor staat Barth's ,,Lehre von der Schöpfung'' (K.D. III, 1–4) ons borg. Juist krachtens het weten van zijn goddelijke verkiezing, moet Israël zingen van de heerlijkheid van de aarde en haar volheid, omdat zij het eigendom van de God van het Bondgenootschap zijn.[3]) Het verwijt ,,fleischlich'' te zijn, kan niet anders

[1]) KD II 2, S. 229–30 cursiveringen van mij.

[2]) KD II 2, S. 289. Principieel andere uitspraken over het na-bijbelse Israël heb ik ook in de vijf na 1942 verschenen delen van Barth's Kirchliche Dogmatik niet gevonden, hoewel de toon anders werd. Zie b.v. KD IV, 1, blz. 749: ,,Die entscheidende Frage lautet nicht: was kann die jüdische Synagoge ohne ihn sein? sondern was ist die Kirche solange ihr ein ihr fremdes und entgegengesetztes Israel gegenüber steht.''

[3]) Psalm 24 vs 1.

betekenen, dan, dat Israël te zeer met zichzelf alleen bezig is. Dat verwijt heeft stellig zin. Maar Paulus' waarschuwing: μὴ ὑψηλὰ φρόνει, ἀλλὰ φοβοῦ... ἵνα μὴ ἦτε ἐν ἑαυτοῖς φρόνιμοι[1]) maakt het uitspreken van een dergelijk verwijt aan Israël in een christelijk geschrift bedenkelijk. Welke christelijke geloofsgemeenschap ging op dit punt – dat van het ,,fleischlich'' zijn – vrijuit? Wanneer Barth zegt, dat de Joden ,,dem Zeugnis der Kirche gegenüber... nichts zu bezeugen haben'', dan miskent hij allereerst de critische betekenis van hun telkens opnieuw afwijzen van het κήρυγμα in de vorm, waarin de ,,Kirche'' dit brengt. De tegenspraak van Heidenen, ketters en buitenstaanders behoeft en behoort ons in de ,,Kirche'' niet in die mate te verontrusten als die van Israël, wanneer het – zelf levend uit Gods Bondgenootschap – in de ,,Kirche'' klaarblijkelijk niet het woord uit het lied van Mozes verwerkelijkt ziet, waarin God over Israëls zonen zegt: ,,Daarom zal ik hen tot naijver verwekken door wat geen natie is.'' (Wa ani akniēm be lō-am). [2])

Maar het is niet alléén de tegenspraak, waardoor het voortbestaan van Israël voor de ,,Kirche'' betekenis heeft. Het voortbestaan van Israël in telkens weer wisselende vorm heeft óók rechtstreeks positieve waarde als getuigenis van Gods verbondstrouw. Het voortbestaan van het Jodendom toont immers veeleer een onbegrijpelijk in het oordeel behouden blijven – als dat van de jongelingen in de vurige oven [3]) – dan dat men met Barth zeggen mag: ,,so widersetzt es sich dem gnädigen Vergehen.'' Gods bondgenootschap gaat voort van Abraham tot David en... verder! Dit te constateren is niet een vervallen tot theologia naturalis, maar een letten op het woord van Leer en Getuigen.[4]) In het licht van datzelfde woord moet immers aandacht geschonken worden aan de verkondiging van ons Nieuwe Testament.[5])

3. *De Messias en het behoud der wereld*

Jezus, de Messias! Dat is het κήρυγμα van ons Nieuwe Testament. In Hem hebben we te maken met het πλήρωμα, met hetgeen vòlmaakt. In het begin van de brief aan de Efeziërs vinden we dit woord

---

[1]) Romeinen 11 vs 20 en 25.
[2]) Deuteronomium 32 vs 21, geciteerd in Rom. 10 vs 19 en het daarbij aansluitende gedeelte van Rom. 11.
[3]) Daniël 3 vs 1–30.
[4]) Jesaia 8 vs 20. Zie over de betekenis van het na-bijbelse Jodendom in zijn directe samenhang met het Bijbelse H. van Praag: De Boodschap van Israël, Amsterdam 1952.
[5]) Handelingen 26 vs 22.

verbonden met deze vier genitivi: τῶν καιρῶν, dus van de heilsgeschiedenis, τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου, dus van God als de voleinder van alles in allen, τοῦ θεοῦ, van de God des heils en τοῦ χριστοῦ, van de Messias als eindpunt van de gehele ontwikkelingsgang van Gods bondgenootschap.[1])

Dat het hier gaat om het πλήρωμα van het in het Oude Testament bedoelde Bondgenootschap Gods, wordt bijzonder duidelijk, wanneer we lezen over het inzicht van de schrijver ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ... εἶναι τὰ ἔθνη συνκληρονόμα καὶ σύνσωμα καὶ συνμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου.[2]) Het Messiaanse geheim is, dat de niet-Joden mede-rechthebbenden zijn geworden, omdat ze mede-ingelijfd zijn en daardoor gelijkgerechtigde mede-deelgenoten geworden zijn in Gods Bondgenootschap. Van een ander Bondgenootschap dan dat, waarover in de geschriften van het Oude Testament te lezen staat, kan hier uiteraard geen sprake wezen. Elders in ons Nieuwe Testament is dat evenmin het geval. Wel lezen we bij de uitleg, welke in de brief aan de Hebreeën gegeven wordt aan de profetie uit Jeremia 31: ἐν τῷ λέγειν καινὴν πεπαλαίωκεν τὴν πρώτην en dat het oude daarom ἐγγὺς ἀφανισμοῦ is,[3]) maar ἐγγὺς het eschatologische, ,,bijna'', betekent in ieder geval óók ,,nog niet!''.

Ik meen verder in dit verband opnieuw te moeten wijzen op het merkwaardige feit, dat Paulus eigenhandig Timotheus besnijdt.[4]) Van de Messias heet het – ik citeer weer de Brief aan de Efeziërs – τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας, τὴν ἔχθραν, ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ. De vijandschap hield op tussen hen, enerzijds, die reeds tevoren deelgenoten in Gods Bondgenootschap geweest zijn, en degenen die, anderzijds, er tot die tijd buiten stonden. Want de Messias deed met zijn dekreten – ἐν δόγμασιν – die toepassingen van de leer te niet, waardoor de buitenstaanders als vijanden gehaat moesten worden – τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν καταργήσας.[5])

[1]) Efeziërs 1 vs 10 en 23; 3 vs 19 en 4 vs 13.

[2]) Efeziërs 3 vs 4 en 6. Barth verwijst hiernaar bij zijn exegese van Romeinen 8 vs 22 (KD II 2, S. 252) maar miskent de betekenis hiervan door een primaat van de Heidenen te veronderstellen, terwijl hier juist van het tegendeel moet worden gesproken.

[3]) Hebreeën 8 vs 13, vgl. Jeremia 31 vs 31–34.

[4]) Handelingen 16 vs 3. Zie hierover Frits Kuiper, De Gemeente in de wereld, Haarlem 1941, blz. 37v.

[5]) Efeziërs 2 vs 14 en 15. δόγμα is dekreet in de zin van het ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν van Mattheüs 5 vs 44–48, in aansluiting bij Leviticus 19 vs 2 vv. ἐν δόγμασιν moet dus gezien worden als verklaring van καταργήσας. De verbinding met τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν geeft geen goede zin: dat de Messias met zijn machtswoord bepaalde toepassingen van Mozes' leer buiten werking stelde, en dat met zijn sterven bekrachtigde, is daarentegen geheel in overeenstemming met de gehele verkondiging van het Nieuwe Testament.

De grote doorbraak heeft plaats gegrepen. Voor de niet-Jood, die deze verkondiging aanvaardt, wordt daarmee zijn leven tot in de grond veranderd. Het is deze grote verandering, die voor Bultmann altijd weer centraal is. In een van zijn tamelijk vroege publicaties lezen we: „Der Mensch kann nie aus der Zeit herausspringen, sondern hat nur zu wählen, ob seine Gegenwart durch die Zukunft oder durch die Vergangenheit bestimmt sein soll." [1]) Hier wordt niet voldoende duidelijk, dat het gaat om onze toekomst als mede-deelgenoot in Gods Bondgenootschap. De keuze, waarvoor de niet-Jood gesteld wordt, is deze of hij – zonder te doen alsof hij óók tot het uitverkoren volk behoorde, waartoe hij immers niet behoort – nochtans wil leven uit de belofte van Gods Bondgenootschap, zoals deze in Jezus thans ook hem geldt. Zonder zulk een verwijzing naar Jezus als Israëls Messias wordt er nu eenmaal over het behoud van de wereld in het Nieuwe Testament niet gesproken. Zonder zulk een verwijzing wil klaarblijkelijk ook Bultmann niet over de „Bestimmung durch die Zukunft" spreken. Met de „Entmythologisierung" wil hij juist het centrale van het Nieuw Testamentisch κήρυγμα te beter doen uitkomen.[2])

We zullen dit Nieuw Testamentisch κήρυγμα echter moeten exegetiseren, zoals het klaarblijkelijk geëxegetiseerd worden wil, nl. als πλήρωμα van de met Gods Bondgenootschap gegeven beloften, waarvan in ons Oude Testament wordt gesproken. Het behoud der wereld is niet in de eerste plaats vervulling van de verwachting der Heidenen – indien zij al zulk een verwachting koesterden! – maar van Israëls hoop. Alle goden van andere volkeren verliezen daarmee hun waardigheid, terwijl Gods Bondgenootschap met Israël zozeer gehandhaafd blijft, dat juist daarin ook voor alle anderen het behoud zal te vinden zijn. Het is de verwerkelijking van het woord, waarin tot de knecht van Israëls God gezegd wordt: „Het is te gering, dat gij Mij tot een knecht zoudt zijn om de stammen van Jacob weder op te richten en de bewaarder van Israël terug te brengen:

---

[1]) Zwischen den Zeiten V, München 1926, S. 399; eveneens in Bultmann: Glauben und Verstehen, Tübingen 1933, S. 80. Vgl. Barth: „Eben das ist... seine (sc. Gottes) Gerechtigkeit, ...daß er aus jedem in seiner Freiheit gesetzten Heute... sich selbst neu setzend und behauptend in ein wieder in seiner Freiheit zu setzendes Morgen schreitet" (KD II 2, S. 241, bij de exegetische behandeling van Romeinen 9 vs 14). Zowel Bultmann als Barth abstraheren hier m.i. te veel van de door het in de Bijbel bereikte heilsgebeuren gequalificeerde tijd.

[2]) Zie in het bijzonder het slotwoord van Bultmann in Kerygma und Mythos, II, Hamburg 1952.

Ik stel u tot een licht der volkeren, opdat mijn heil reike tot het einde der aarde." [1])

Bultmann's omschrijving van het κήρυγμα houdt geen rekening met de aparte plaats van de Joden. Zij worden niet van hun verleden losgemaakt, maar er juist toe teruggeroepen. Hun wordt verweten – wat aan de niet-Joden zó niet verweten worden kòn – dat zij het Bondgenootschap verraden hebben. Van de anderen kan worden gezegd, dat zij eigenlijk toch wel beter hadden moeten kunnen weten – van de Jood, dat hij het inderdaad wist! Het behoort tot het aan Paulus geopenbaarde μυστήριον, dat juist de afval van een deel van Israël ertoe heeft meegewerkt de wereld te redden: ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν καταλλαγὴ κόσμου.[2]) Veel Christenen schijnen te menen, dat zij zeker moeten zijn van Israëls door God verdoemd zijn, opdat zij daardoor van hun eigen gelijk hebben overtuigd mogen zijn. Dan zou de zin van Jezus' optreden te midden van de Joden zijn geweest, dat zij door Hem en tot zijn eer in het verderf werden gestort.[3]) Er zou dan een wel heel scherpe tegenstelling zijn tussen het optreden van Jezus en dat van Mozes, die tot Israëls God sprak: ,,Laat uw brandende toorn varen en heb berouw over het onheil, waarmede Gij uw volk bedreigt".[4]) Jezus zou dan allerminst zijn opgetreden als de reddende arm Gods voor zijn volk.[5])

En het is juist in aansluiting bij zulke gestalten uit de boeken van Leer en Getuigen, dat onze Evangelisten – alle vier – ons Jezus doen zien in zijn optreden als de zichzelf vernederende Messias Israëls. Deze Jezus sterft als een misdadiger! Hij wil dat aanvaarden, omdat hij er iets van de noodzaak van ziet. Maar het kost hem strijd. Begrijpt hij alles? Wéét hij alles? Hij is mens te midden van mensen. Komt Gods heerschappij spoedig? Ja, zo aanstonds! Nog vóór zijn dood? Dan toch in elk geval direct er na! Inderdaad verschijnt hij kort na zijn dood aan zijn door zijn kruisdood geheel verbijsterde volgelingen. Komt Gods heerschappij dan nu? Juist de opgestane uit de doden verkondigt: οὐχ ὑμῶν ἐστιν γνῶναι χρόνους ἢ καιροὺς οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ.[6])

Deze gestalte in de geschiedenis van Israël is het, die aanleiding

---

1) Jesaia 49 vs 6.
2) Romeinen 11 vs 15.
3) Vgl. Marcus 1 vs 24.
4) Zie Exodus 32 vs 12.
5) Zie Jesaia 59 vs 16.
6) Zie Handelingen 1 vs 27. Vgl. hiervoor A. Th. van Leeuwen, Onopgeloste problemen der Eschatologie, Ned. Theol. Tijdschrift 5, 2 (Dec. 1950).

gegeven heeft tot die veelvormigheid van κήρυγμα, die wij in ons Nieuwe Testament vinden en tot die nog veel grotere veelvormigheid van telkens ook weer mislukkende interpretatie. Deze steeds weer aanvechtbare en inderdaad ook aangevochten gestalte is waarlijk geworden tot σημεῖον ἀντιλεγόμενον.[1]) Maar óók εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι.[2]) Hij kwam als Israëls Messias, daarom: Ἰουδαίῳ τε πρῶτον, maar met zijn komst kunnen de niet-Joden mede-deelgenoten in Gods Bondgenootschap worden.[3])

Was niet deze grote doorbraak tegelijk de heerschappij van Israëls God, waarvoor Jezus bereid geweest was in de dood te gaan, voltooid? In de ,,Kirche" heeft men het Nieuwe Testament telkens weer in die richting geïnterpreteerd. In het Nieuwe Testament zelf wordt juist deze interpretatie overal – óók in de Johanneïsche geschriften – afgewezen. Het duidelijkst is die afwijzing tegenover Hymenaeus en Philetus, οἵτινες περὶ τὴν ἀλήθειαν ἠστόχησαν, λέγοντες ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι.[4]) Wie niet met dezulken wil verdwazen, zal met Jezus de moeite en strijd van de met Hem nabijgekomen en toch niet voltooide heerschappij van Israëls God moeten weten te doorstrijden.

Albert Schweitzer – hoevele onjuistheden er in zijn visie op het Nieuwe Testament ook mogen kunnen worden aangewezen – heeft in onze eeuw met zijn leven getoond iets van die strijd op zich te willen nemen. Zonder zulk een méédoen gaat het niet. Bultmann blijkt geneigd het κήρυγμα los te maken van de actualiteit, wanneer hij verzekert: ,,so kann doch der kommende Aeon nicht als eine neue historische Epoche gedacht werden, und er überschneidet sich nicht mit dem alten, wie sich zwei historische Epochen überschneiden können." [5]) Gods Bondgenootschap, waarvan de Bijbel als geheel getuigenis aflegt, is echter juist een zaak, waarin de tijd – juist die heel gewone tijd, waarin zich het leven van ons mensen hier op aarde geslacht na geslacht afspeelt – ten volle mede betrokken is. De ,,kommende Aeon" kan en mag juist niet anders gedacht

---

[1]) Zie Lucas 2 vs 34.

[2]) Zie Romeinen 1 vs 16.

[3]) Het miskennen van dit feit, dat Christus ,,Messias" betekent, maakt veel Christelijke christologie ongeloofwaardig.

[4]) II Timotheüs 2 vs 18.

[5]) Zie Bultmann's opstel ,,Zu J. Schniewinds Thesen" in Kerygma und Mythos 1' Hamburg 1948, S. 145.

worden dan als een onze levensperioden „überschneidende", „neue historische Epoche".

Oscar Cullmann heeft dit in zijn knappe boek over Christus und die Zeit volkomen juist gezien. Alles klopt bij hem perfect, met oplossing van alle problemen.

Hij weet ons te vertellen: „daß in denen die an dem Auferstandenen glauben, die Auferstehungsmacht des Heiligen Geistes schon am Werke ist und unverlierbar bleibt, bis am Ende der Tage..." [1]) Wat zou men op een zo verdienstelijke theologische oplossing van de problematiek van het Nieuwe Testament nog anders kunnen zeggen dan: „Ach, so!" Men kan met zulk een oplossing zo volmaakt tevreden zijn, dat men niets meer te maken heeft met al die gestalten, waarvan gezegd wordt, dat zij πατρίδα ἐπι-ζητοῦσιν.[2]) En met deze rusteloos zich tot God wendenden hebben wij te maken, wanneer wij de boodschap van het Nieuwe Testament verstaan willen.

Daarvoor is het van de allergrootste waarde aandacht te schenken aan Joodse stemmen over het κήρυγμα van het Nieuwe Testament.

4. *Joodse tegenspraak*

Vooral in deze eeuw is er sprake van een toenemende belangstelling van Joden voor de figuur van Jezus van Nazareth. Ook voor Saulus van Tarsen is er groter aandacht dan vroeger, hier en daar zelfs duidelijke sympathie.[3]) Aansluiting van Joden bij een der christelijke kerken blijft in hoofdzaak beperkt tot personen van Joodse afkomst, die innerlijk reeds lang van hun Jood zijn vervreemd waren, en daarvan door het zich laten dopen de consequentie willen trekken. Deze Joden komen tot Jezus juist niet, omdat hij Israëls Messias is, het πλήρωμα van hun Jood-zijn, zoals de Brief aan de Efeziërs – aan de Joden denkend – spreekt van ὁ θεὸς κὰι πατὴρ... προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ 'Ιησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτον.[4]) Dezulken komen veeleer tot Jezus om de gevolgen van zulk een προορίσας ongedaan te maken. Slechts een enkele maal zal een Jood zich bewust laten dopen met de bedoeling om daardoor zijn bestemming als Jood te volgen. Christenen van niet-Joodse afkomst, en zij die met de

[1]) O. Cullmann, Christus und die Zeit, Zollikon-Zürich 1946, S. 215.
[2]) Hebreeën 11 vs 14.
[3]) Men denke onder meer aan de geschriften van Martin Buber, Joseph Klausner, Max Brod en Schalom Asch.
[4]) Efeziërs 1 vs 5.

doop hun Joodse afkomst verloochenden, kunnen zich dit vaak nauwelijks indenken.[1])

De houding van de Jood tegenover het Christendom wordt in onze eeuw het meest zuiver uitgedrukt door Franz Rosenzweig, een Duitse Jood, die als weinigen het Christendom heeft gekend. Hij wist zich geheel doordrenkt van de Europese cultuur op alle terreinen van het geestelijk leven. Hij was geboren – evenals Karl Barth – in 1886. Twee van zijn neven Ehrenberg, waarmee hij opgroeide, lieten zich dopen en werden Christen-Theologen. Zijn wat oudere vriend, de historicus Eugen Rosenstock, was eveneens overtuigd Christen geworden. In October 1913, na de voltooiing van zijn wijsgerige studiën, stond Rosenzweig als op de drempel van de kerk. Hij sprak toen tot zijn moeder als 26-jarige, met het Nieuwe Testament in zijn hand: ,,Moeder, hier is alles, hier is de waarheid. Er is slechts één weg, Jezus." [2]) Dat Rosenzweig zich enkele weken later tot het niet-christelijk Jodendom terug wendde, is voor ons daarom zo belangrijk, omdat wij bij hem te maken hebben met een man van geheel uitzonderlijke gaafheid van karakter.

Ik geef enkele citaten uit Rosenzweigs nagelaten geschriften, die doen zien, waarom hij het Joodse roeping achtte zich van het Christendom afzijdig te houden. In een artikel ,,Über das jüdische Volkstum" (1915) schrijft hij: ,,Kein noch so gehäßiger Vorwurf, keine gekränkte Eitelkeit sollte uns verleiten diesen seelischen Grundstück, der uns durch die Jahrhunderte trägt, zu verleugnen. Es ist uns auferlegt, Fremde zu bleiben, fremd allem geistigen Gute der Völker, an dem sie uns teilnehmen lassen, fremd in unser innerster Seele auch dem, was wir selber, als Entgelt für diese Erlaubnis jenem Gute hinzufügen suchen".[3]) Twee jaren later schrijft hij aan zijn nicht, Mevrouw Oppenheim, over de Christenen: ,,Sie glauben, die Wahl sei schon die Vollbringung, im Glauben geschehe schon die Erlösung, und ihre Denker lehren, daß die Wahl, der gute Wille, bewunderns – und verehrungswürdig sei. Da kommt der Jude, der ewige enfant terrible (ewiges enfant, er war dabei als die Sache anfing) der Kirchengeschichte, und schreit: der Mantel ist ja

[1]) Franz Rosenzweig vermeldt, hoe zijn leermeester Hermann Cohen in een gesprek over de mogelijkheid van een ,,Judentaufe" op grond van een werkelijk overtuigd zijn van de waarheid van het christelijk dogma zeide: ,,Es hat noch *nie* jemand daran geglaubt." Zie Franz Rosenzweig, Kleine Schriften, Berlin 1938 (verder geciteerd als K.S.) S. 341. Dit is uiteraard niet mijn mening!

[2]) Aldus een mededeling van Rosenzweigs moeder aan N. N. Glatzer, vermeld in diens boek: Franz Rosenzweig, His life and thought, New York 1953, p. 25.

[3]) K.S., S. 27.

gestohlen, er gehört dem *letzten* Menschen, die Welt ist noch *nicht* erlöst, die Menschen sind *unterwegs*... Und diese, seine (sc. jüdische) Sonderstellung verpflichtet ihn, sich zum ewigen Enthüller jenes frommsten aller Betrüge zu machen und so die Wahrheit zu retten..." [1])

Weer een jaar later aan zijn neef Hans Ehrenberg, die zich in 1909 had laten dopen: ...,,das Gottesreich hat schon angefangen, ist schon da, ist für jedem Juden in dem unmittelbaren endgültigen Verhältnis zu Gott selbst, indem täglichen ,,Auf sich nehmen des Himmelreichs" durch die Erfüllung des Gesetzes schon heute gegeben." [2]) In de lijn van Rosenzweigs denken zien we hier een duidelijk verlangen naar realisme, dat hij in het steeds omstreden Jodendom vindt, terwijl hij het in het Christendom pijnlijk mist.

In deze tijd, terwijl hij bij afwisseling in Frankrijk, Polen en Macedonië zijn dienst in het Duitse leger vervult, geeft hij in zijn gedachten reeds vorm aan zijn godsdienstwijsgerig hoofdwerk ,,Stern der Erlösung". Terwijl het Duitse Keizerrijk, waarmee hij zich zeer sterk verbonden voelde, bezig was inéén te storten, schreef hij in die nazomer en herfst van 1918 dit merkwaardige boek. Telkens wanneer hij er maar de kans toe zag, schreef hij er, meestal op Feldpostkarten, aan voort. Uit dit boek citeer ik allereerst deze voor Doopsgezinden merkwaardige woorden: ,,Daß das Christentum die Erlösung in der Taufe vollzieht, daß er die Widerstandslosigkeit des seiner selbst unbewußten unmündigen Kindes für die Widerstandslosigkeit der höchsten Bewußtheit des schweigenden Anbetens gelten läßt, das bannt es endgültig auf den Weg." [3]) Hij ziet nl. het Christendom als ,,Ewiger Weg" tegenover het Jodendom als ,,Ewiges Leben" ofwel – in het beeld van de ster – als uitstraling en brandende kern. Deze visie wordt bijzonder duidelijk in deze woorden: ,,So muß der Weg des Christen ein Weg der Selbstentäußerung sein, er muß immer von sich selber fort, sich selber aufgeben, um Christ zu werden. Des Juden Leben hingegen darf ihn grade nicht aus seinen Selbst herausführen, er muß sich immer tiefer in sich hineinleben; je mehr er sich findet, um so mehr wendet er sich ab von dem Heidentum, daß er draußen hat und nicht wie der Christ in seinem

---

[1]) Franz Rosenzweig, Briefe, Berlijn 1935 (verder geciteerd als Br.), S. 202–203 (cursiv. van F. R.).

[2]) Br., S. 316.

[3]) Zie Franz Rosenzweig, Stern der Erlösung, 1e druk, Frankfurt a. M. 1921 (verder geciteerd als S. d. E.), S. 470.

Inneren – um so mehr also wird er jüdisch".[1]) Betekent dit, dat het Joodse bloed als zodanig voor de Jood reeds voldoende is om zalig te worden? Zes jaar later, toen hij reeds jaren lang door steeds verder voortschrijdende verlamming van armen en keel zijn bedoelingen nog slechts door het aanwijzen van letters op een bord kon aangeven – op deze wijze heeft hij ook zijn belangrijke aandeel weten te leveren in de door Buber met hem ondernomen ,,Verdeutschung der Schrift" – in November 1924 dan laat Rosenzweig aan een aantal Joodse jongemannen, die in het door hem opgerichte Freies jüdische Lehrhaus te Frankfort studeren, weten, dat ,,es ja ohnehin klar ist, daß zu Auserwähltheit auch ein Gesetz, das Gesetz im Ganzen gehört, durch das sich die göttliche Wahl in menschliches Wahlen, die Parsivität des Berufen und Ausgeschiedenseins in die Aktivität der scheidenden und dadurch entscheidenden Tat umsetzt; und nur daß (oder wie weit) sich dieses Gesetz überhaupt, dieses Gesetz der Erwählung mit dem überlieferten jüdischen Gesetz decke, nur das ist uns zweifelhaft." [2])

Het ,,zweifelhafte" van de eigen positie heeft Rosenzweig ter dege beseft. Een gesloten systeem heeft hij *niet*, naar mij toeschijnt steeds minder, willen geven. En tòch zag hij speciaal tegenover de ontwikkeling van het Protestantse Christendom in de lijn van Harnack voor zijn Joodse inzichten een missionaire taak. Tijdens hun samenwerking aan de vertaling van Genesis schrijft hij – Juli 1925 – aan Martin Buber: ,,Ist Ihnen eigentlich klar, daß heut der von den neuen Marcioniten theoretisch erstrebte Zustand praktisch schon da ist? Unter Bibel versteht heut der Christ nur das Neue Testament, etwa mit den Psalmen, von denen er dann noch meist meint sie gehörten zum Neuen Testament. Also werden wir missionieren." [3])

Tot en met Jesaia heeft Rosenzweig kunnen mee werken aan het totstandkomen van een hedendaagse Bijbel-vertaling, waardoor degenen, die de grondtaal niet voldoende machtig weten te worden, toch met Gods openbaring in ,,die Schrift" in aanraking kunnen worden gebracht. Uit het zoëven geciteerde blijkt, dat Rosenzweig hier inderdaad óók de Christenheid mee heeft willen dienen. Het probleem van de verhouding tussen Jodendom en Christendom bleef hem bezig houden. Wel schrijft hij nog op 1 Januari 1926 aan Hans Ehrenberg: ,,Die Judenchristen haben ihr Recht geschichtlich im

---

[1]) S. de E., S. 511.
[2]) Br., S. 518.
[3]) Br., S. 544.

Urchristentum (wo sie als bald abstarben, als die Heidenkirche des Paulus wuchs) und dogmatisch in der christlichen Eschatologie. Dazwischen sind sie in der ersten Hinsicht ein Anachronismus und in der zweiten eine Paradoxie." [1]) Wanneer echter anderhalf jaar later Hans Ehrenberg zekere vergelijking had gemaakt tussen de „Judenmission" en het Zionisme, antwoordt Rosenzweig: „Deine Gleichung Judenmission – Zionismus hat mich überrannt. Also beide die in jeder Zeit durch das Ergebnis blamierten und doch um der Ernsthaftigkeit der Endzeiterwartung vorweg zunehmenden endzeitlichen Verheißungen. Sozusagen die notwendigen und doch frevelhaften Experimente (zu Deutsch Gottversuchungen) ob die Zeit nicht vielleicht doch schon da ist." [2])

Voor Rosenzweig is het uit zijn gehele levensloop duidelijk, hoe voor hem de weg terug – van het in feite opgegaan zijn in de christelijke levenssfeer náár het zich door Mozes laten gezeggen – zijn persoonlijke roeping was.[3]) En ik meen, dat wij christenen van niet-Joodse origine zijn tegenspraak nodig hadden. Maar het staat voor mij vast, dat er óók een taak voor een Jood, juist voor een, die zich aan Mozes en de Profeten houden wil, zou kunnen zijn binnen de „Kirche". Zó heeft Paulus het bedoeld.

Voor zijn dood in December 1929 heeft Rosenzweig het Zionisme als „notwendiges Experiment" leren aanvaarden (zijn weduwe en zijn enige zoon leven thans in de staat Israël). Het doen klinken van een stem als die van Rosenzweig, dus een welbewust Joodse stem binnen de Kirche, lijkt mij van zijn gezichtshoek uit op de duur óók „notwendig". Ik zeg dit ondanks het feit, dat Franz Rosenzweig nooit zijn felle woord uit 1916 tegen Eugen Rosenstock zou willen terugnemen, waarin hij zegt: „daß wir (sc. die Juden) Christus gekreuzigt haben und es, glauben Sie *mir*, jederzeit wieder tun würden, wir allein auf der ganzen Welt." [4]) Want dit Joodse verzet geldt

---

[1]) Br., S. 553. Dat R. spreekt van „die Heidenkirche des Paulus" kan men hem helaas niet kwalijk nemen, omdat al te vele christen-theologen deze foutieve benaming ook gebruiken.

[2]) Br., S. 596.

[3]) Daarbij moet men bedenken, dat voor Rosenzweig Kant steeds een exponent van het christelijk denken gebleven is. Men zie in dit verband de volgende uitlating uit een brief van April 1928 aan de advocaat Rudolf Stahl. „Es ist ja auch so natürlich grade wenn man das Prinzip der Moral rein formal haben will, strömt in den leeren Raum der grade sich vorfindenden Inhalt. Das allgemeine Gesetz, das Kant für die Formulierung des Kategorischen Imperativs braucht, wird ganz von selbst zum grade gegenwärtigen Zustand des Universums" Br., S. 611.

[4]) Br., S. 670–671. Deze woorden komen voor in de volgende beschouwing over het wezen van de christelijke „Judenhass": „Sie wissen so gut wie ich, daß alle seine realistischen Begründungen nur modische Mäntelchen sind um den einzig wahren metaphy-

elke vorm van verkondiging van „Christus", die Leer en Getuigen van ons Oude Testament niet tot hun volle recht laat komen. En het is juist ons Nieuwe Testament, dat ons de plicht oplegt, dit recht, het voorrangsrecht van de Jood bij zijn Messias, steeds opnieuw te doen gelden. Ik denk aan het voor Paulus zo centrale woord: Οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον. δύναμις γὰρ θεοῦ ἔστιν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι.[1]) Zolang dit Nieuw-Testamentische „τε πρῶτον" niet in ere wordt hersteld, verdient de Kirche méér dan iets anders de tegenspraak, welke in onze tijd Rosenzweig verhief. Die tegenspraak blijft nodig totdat wij – de gehele Christenheid van niet-Joodse origine – op dit punt tot inkeer zouden weten te komen.

5. *Vere homo judaeus*

In het laatst verschenen deel van Barth's Kirchliche Dogmatik zegt hij: „Das Wort wurde – nicht „Fleisch", Mensch, erniedrigter und leidender Mensch in irgend einer Allgemeinheit, sondern *jüdischer* Fleisch. Die ganze kirchliche Inkarnations und Versöhnungslehre wurde abstrakt, billig und bedeutungslos in dem Maß, als man das für eine beiläufige und zufällige Bestimmung zu halten begann. Das neutestamentliche Zeugnis von Jesus den Christus, dem Gottessohn, steht auf den Boden des Alten Testamentes und ist von diesem nicht zu lösen."[2]) In mijn poging tot correctie van Barth's leer der uitverkiezing, die hij terecht „die Summe des Evangeliums" [3]) heeft genoemd, want dit is de grondslag van Gods Bondgenootschap, heb ik in deze verhandeling met dit „vere homo judaeus" nog méér ernst proberen te maken dan Barth tot dusverre gedaan heeft.[4])

---

sischen Grund zu verhüllen, der metaphysische formuliert lautet: daß wir die weltüberwindende Fiktion des christlichen Dogmas nicht mitmachen, weil sie (obzwar Wirklichkeit) ein Fiktion ist (und fiat veritas, pereat realitas, denn „Du Gott bist Wahrheit") und gebildet formuliert (von Goethe in Wilhelm Meister): daß wir die Grundlage der gegenwärtigen Kultur verleugnen (und „fiat regnum Dei, pereat mundus", denn „ein Reich von Priestern sollt ihr mir sein und ein heiliges Volk") und ungebildet formuliert: daß wir Christus gekreuzigt haben und es, glauben Sie *mir*, jederzeit wieder tun würden, wir allein auf der weiten Welt (und fiat nomen Dei Unius pereat homo, denn „wem dürft ihr mich vergleichen, daß ich gleiche").

Rosenstock antwoordde (28-10-'16, beiden waren ergens aan het front): „Das wovon Christus erlöst, ist ja gerade der grenzenlose, naive Hochmut des Juden, den Sie selbst in Anspruch nehmen." Zie Br., S. 679.

[1]) Romeinen 1 vs 17.

[2]) Zie KD IV 1, S. 181–82.

[3]) Zie KD II 2, S. 1.

[4]) De aanvulling van „judaeus" bij het „vere homo" waarop A. Th. van Leeuwen in zijn hierboven in noot 6 blz. 10 vermelde artikel de nadruk legt. F. R. van der Meulen, die in zijn „Kanttekeningen" bij het in noot 1 blz. 4 vermelde referaat van Sperna

God blijft trouw aan zijn belofte. Uit deze gezichtshoek moet ons Nieuwe Testament worden gelezen. Men denke aan Paulus' uitspraak: ἐγὼ φαρισαῖός εἰμι, υἱὸς φαρισαίων [1]) en aan het woord van de schrijver van het Evangelie van Johannes: ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν.[2])

Gelukkig pleegt men althans Bijbelse geschiedenis niet van het einde naar het begin toe te onderwijzen, maar in de geloofsleer doet men dit als regel wel. Men bedrijft Christologie, zonder eerst het Oude Testament behoorlijk aan het woord te laten.[3])

Het komt mij voor, dat Barth reeds in zijn Prolegomena, in zijn ,,Lehre vom Worte Gottes'', op dit punt hier en daar de zaak heeft scheef getrokken. De nadruk op de absolute waarde van Gods openbarin in Jezus van Nazareth dreigt meer dan eens een absoluut verlies aan waarde van het Oude Testament ten gevolge te hebben. Zo bij voorbeeld, wanneer over Israël gezegd wordt: ,,Das Volk im Volk, das echte Israël, ist offenbar weder mit der Totalität der Nachkommen Jacobs, noch mit irgendeinem Ausschnitt aus dieser Totalität identisch. Sondern das echte, von Jahwe erwählte, berufene und endlich gesegnete Israel, *in beiden bloß vorgebildet*, steht als Ziel jenseits der Geschichte beider. Dieses Volk ist sich selbst in strengstem Sinn zukünftig.''[4]) Dat hiermede de waarde van de gewone levenswerkelijkheid bedreigd wordt, blijkt wanneer in hetzelfde verband gezegd wordt: ,,Gewiß ist das ,,Land'' Palästina, aber ebenso gewiß ist in und mit diesem Land jenes ganz andere Land gemeint, das in der Geschichte Israëls darum nicht als wirklich sichtbar wird, weil es ihr Ziel, weil es ihr also jenseitig ist.'' [5]) Op zulk een wijze ,,jenseits'' van de geschiedenis en het leven op aarde is nu juist het Bondgenootschap met God, waarvan in de Bijbel gesproken wordt niet. Wie de sterke ,,Diesseitigkeit'' van het Oude Testament niet aandurft, zal ook het Nieuw-Testamentische ,,ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο'' [6]) moeilijk verstaan. Dat wil nl. zeggen, dat God ons zijn verkiezende liefde geopenbaard heeft in de gestalte van een Joodse Rabbijn uit

---

Weiland op Van Leeuwens artikel wijst, ziet in het gebruik van de term ,,vere homo'' ten onrechte een bewijs van dogmatische vooringenomenheid. Zie Vox Theologica 22-6, Assen 1952.

[1]) Handelingen 23 vs 6.

[2]) Johannes 4 vs 22.

[3]) Dat ook het Ned. Bijbelgenootschap meende het Nieuwe Testament vóór het Oude nieuw te kunnen laten vertalen, is in dit verband symptomatisch.

[4]) KD I 2, S. 106.

[5]) ibid.

[1]) Johannes 1 vs 14.

de eerste periode van het Romeinse Keizerrijk, die niet alleen alle uiterlijke pracht en praal ontbeerde, door zijn aanhangers verraden, door zijn volk overgeleverd en door de wereld ter dood gebracht werd, maar die ook juist niet als de alleswetende optrad. Waarin bestaat dan zijn absoluutheid? In het door God tot hem gesproken ,,ja", waarin wij geloven, οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα.[1])

Dat geloven is het menselijk aanvechtbare antwoord, waarmede wij het in de wereld steeds weer opnieuw hebben te wagen. Wij behoren dit geloof niet op zulk een wijze ,,absoluut" te stellen, dat wij ons tegenover elke denkbare tegenspraak schrap zetten. Wij hebben slechts aan elke tegenpartij de vraag te stellen, of hij zijn tegenspraak meent te kunnen handhaven. Wij treden niet op als de het in alles ,,beter" wetenden, maar als in eigen verzekerdheid gebrokenen, die nu ook anderen oproepen zich open te stellen voor de boodschap van Gods verkiezende liefde.

Wij staan hier voor de roeping van het φωτίσαι τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι.[2]) Het gaat er om, die οἰκονομία waarlijk zichtbaar te maken vanuit de πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ.[3]) Ik ben er van overtuigd, dat wij daartoe ook in onze tijd het leven op aarde van mensen en volkeren in verband zullen moeten zien met hetgeen de eeuwen door gebeurt rondom Jerusalem, ὅτι πόλις ἐστίν τοῦ μεγάλου βασιλέως.[4])

Barth sprak ervan, dat Israël de ,,vergehende" en de Kirche de ,,kommende Gestalt" van de ,,Gemeinde" te zien gaf. De Bijbel als geheel dwingt ons er op te letten, hoe juist Israël blijft en hoe de anderen dan, samen met Israël, óók mogen blijven.

Laat mij mogen eindigen met woorden van Barth, die hij nu ruim dertig jaren geleden, Juli 1922, op een bijeenkomst van predikanten sprak. ,,Das ist die *Verheiszung* der christlichen Verkündigung, das wir *Gottes Wort reden.*" Hij maakt ons tot zijn Bondgenoten. Maar Barth laat daarop deze waarschuwing volgen: ,,Vorweg genommene Erfüllung raubt uns auch die Verheißung".[5]) De verleiding is altijd weer groot om door een *te veel* belijden, te weinig *te belijden.* Wij mo-

---

[1]) Mattheüs 3 vs 17.
[2]) Efeziërs 3 vs 9.
[3]) Efeziërs 3 vs 10.
[4]) Mattheüs 5 vs 35, als citaat uit Psalm 48 vs 3.
[5]) Zwischen den Zeiten, erstes Heft, München 1922, S. 19 en 20. Ook: Karl Barth, Das Wort Gottes und die Theologie, München 1924, S. 117 en 118.

gen en moeten het wagen te leven als Gods Bondgenoten. Dat is ons deelgenootschap in Israëls hoop. Die hoop is niet vervuld. Maar de belofte, waaruit God ons met Israël leven laat, is te midden van alle strijd en ondanks ons telkens weer schuldig falen, nochtans vol van heerlijkheid. ὅτι πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία του θεοῦ.[1])

[1]) Marcus 1 vs 15.

LA MORT DU CHRIST ET LE RIT DU ZÉON

(RÉPONSE À LA CRITIQUE DE GRILLMEIER S.J.)

PAR

L. H. GRONDIJS

Utrecht

La critique détaillée [1]), à laquelle M. Grillmeier a soumis mon livre «L'iconographie byzantine du Crucifié mort sur la croix», me procure une occasion propice de revenir plus amplement à un sujet, sur lequel, dans mon étude, j'avais quelque peu glissé. Le lecteur attentif de mon livre et du compte rendu de M. Grillmeier se sera aperçu, qu'il se place sur un point de vue essentiellement différent du mien, et où, à y regarder de plus près, il lui sera difficile de se maintenir.

Hagion Pneuma ou pneuma ou psuchê

Pour commencer, un spécimen de la façon, dont il interprète des textes de théologiens byzantins à ce sujet. Au milieu de l' XIe siècle, en mentionnant le rit du Zéon, Nikétas Stethatos a déclaré: «nous buvons dans le calice le sang très chaud, comme il sortit du Seigneur, car c'est de la chair du Christ chaude et restée vivante par l'effet du Saint Esprit, que le sang et l'eau ont coulé pour nous». On se frotte les yeux en lisant que M. Grillmeier traduit les mots Ἅγιον Πνεῦμα par l'esprit (mens) de l'homme Jésus. Par la suite, en réalisant après réflexion, que l'esprit humain, resté dans le corps du Christ après sa mort, n'aurait pas suffi aux yeux de Nikétas d'y conserver la vie, il se corrige en faisant remarquer, que le moine byzantin, afin d'expliquer comment le corps du Seigneur eût pu rester chaud après la mort, aurait fait intervenir l'âme. Les mots Ἅγιον Πνεῦμα devraient donc, d'après Grillmeier, être traduits: l'âme du Christ. Je me permets de faire observer:

a) Le patriarche Pierre d'Antioche, dans sa lettre au patriarche Dominique d'Aquilée et de Grado, lettre que j'ai citée, résume la nouvelle doctrine de Nikétas sur la mort du Christ, en employant au même endroit les mêmes mots: Ἅγιον Πνεῦμα. Qu'est-ce qui aurait empêché Nikétas et le patriarche d'utiliser le mot ψυχή, s'ils avaient voulu indiquer l'âme du Christ?

b) Des textes liturgiques nous apprennent que le prêtre, en versant

---

[1]) *Bibliotheca Orientalis*, X, N° 1/2 (1953), pp. 66–70.

l'eau chaude dans le calice, prononçait les paroles: «La chaleur du Saint Esprit».

c) L'auteur du Pseudo-Germain, en mentionnant le rit du Zéon, en dit «qu'il ouvre une porte sur la connaissance de la Trinité». Cette observation ne s'appliquerait-elle pas plutôt au Saint Esprit, qu'à l'âme, qui est essentiellement une partie de la nature humaine du Christ?

d) Il est d'ailleurs facile de réduire ad absurdum la glose de Grillmeier. Si, d'après son étonnante exégèse, Nikétas eût voulu dire que l'âme du Christ n'a pas quitté son corps, à quel changement dans sa nature humaine Nikétas aurait-il bien pu attribuer la mort? Grillmeier peut aller dans ses assertions gratuites aussi loin qu'il veuille, il ne pourrait pas nier que le Studite, en mentionnant le sang coulant chaud de la blessure, a parlé du Christ mort. Toutes les doctrines orthodoxes chrétiennes expliquent la mort du Seigneur, en empruntant l'idée antique, par la séparation de l'âme d'avec le corps. L'unique controverse dès le milieu du ve siècle ne pouvait concerner, à ce sujet, que la question: si le Verbe eut abandonné le corps au même moment. Après s. Jean Damascène, aucun théologien, aussi bien en Orient qu'en Occident, n'a plus douté que dans cette séparation de l'âme d'avec le corps, le Verbe fut resté uni à chacun des deux. Par contre les documents prouvent qu'en Orient on n'a jamais cessé d'éprouver des difficultés à conclure des dogmes christologiques universellement adoptés, aux conséquences que, pour le corps inanimé, la présence continuée du Verbe ait pu comporter. Est-ce que cette présence du Verbe jusque dans le tombeau s'est en somme considérablement distinguée de son absence complète, que les Docteurs du IVe et Ve siècle avaient unanimement enseignée? Nous reviendrons plus loin à cette question.

e) Pour son exégèse Grillmeier ne pourrait même pas invoquer l'excuse que le mot πνεῦμα ait été utilisé par Nikétas dans le sens de l'un des trois (ou quatre) constituants du composé humain. Se rappelant les textes pauliniens, mais obéissant à une terminologie psychologique plus récente, il accepte une tetratomie de la nature humaine, mais il n'emploie – constamment – que les termes ψυχή, νοῦς et λόγος

f) Les peintres et mosaïstes byzantins contemporains de Nikétas – certains d'entre eux ont travaillé dans son propre monastère – ont introduit, en s'inspirant de la nouvelle doctrine, pour la première fois dans l'art chrétien l'image du Crucifié mort sur la croix. En effet, dans le corps du Christ mort la circulation du sang continue comme

dans un homme en vie: les yeux sont clos, la tête est penchée sur la poitrine, le corps est affaissé, mais de la blessure au flanc le sang jaillit avec force dans une large courbe. Voilà donc le miracle, dont déjà Origène s'était étonné et que l'Eglise byzantine avait définitivement incorporé dans ses croyances par un rit mystérieux. Ce miracle aurait donc pu être effectué par un élément de la nature humaine du Christ? Dès maintenant, il me semble acquis, que Nikétas, afin d'expliquer le maintien dans le corps du Christ mort, d'une suffisante apparence de vie pour que la circulation du sang y fût conservée, n'a même pas pensé à attribuer ce miracle aux effets d'une présence continuée du Verbe après la mort. Nous tirerons plus loin nos conclusions de cette importante lacune doctrinale.

Le Crucifié mort et le Cardinal Humbert

Un deuxième exemple de l'ingéniosité burlesque que Grillmeier déploie dans ses exégèses, se trouve dans son interprétation du fameux texte du cardinal Humbert: ,,numquid etiam inde est, quod hominis morituri imaginem affigitis crucifixae imagini Christi, ita ut quidem Antichristus in cruce Christi sedeat ostendens se adorandum tamquam sit Deus».[1]) Il va sans dire, que chacun, en lisant pour la première fois cette phrase curieuse, pourrait succomber à la tentation de la prendre, au premier abord, au sens littéral, mais en ce faisant, il arriverait à des interprétations monstrueuses et insoutenables. C'est cependant ce qu'ont fait Sloutski, A. Michel et cette fois Grillmeier.

D'après les deux premiers savants, Humbert aurait reproché à l'Église byzantine d'autoriser (ou même d'utiliser) une image du Crucifiement, où à côté du Seigneur un homme mortel quelconque (homo moriturus) aurait figuré à côté du Christ sur la (même?) croix. Cette solution semble être tombée en désuétude: personne n'a jamais

---

[1]) Grillmeier m'a cherché querelle au sujet de ma traduction: «...à attacher à la croix du Christ, l'image d'un homme mourant...» au lieu de: «...à attacher à l'image...». Pour ma traduction, il a été impossible de suivre le texte mot par mot, puisque *a* «imago crucifixa», pris littéralement, est un non-sens, *b* que le mot «crucifixa» dans le sens d'un crucifix, nous est inconnu, *c* que la traduction et l'interprétation de Grillmeier seraient justifiées, si nous lisions «crucifixionis imagini Christi» ce que le texte ne dit pas. Pour Grillmeier et pour moi il ne s'agit donc que d'images; personne n'aura lu dans ma traduction une allusion à une croix de bois. La différence entre nous commence seulement, quand moi-même j'interprète les deux images comme faisant partie d'une même icone du crucifiement, tandis que Grillmeier propose une image profane apposée ou collée par-dessus une telle icone.

pu trouver la moindre trace d'une semblable icone, ni dans les traités théologiques et liturgiques la moindre allusion qui s'y rapporte.

Cette fois, Grillmeier, en tombant dans le même piège, a fait pire. Il suggère que Humbert aurait flétri un rit de l'Église de Constantinople, consistant en ce que le portrait d'un homme mourant fût collé (ou suspendu) sur la tête du Christ dans une image du crucifiement, et que, ainsi, les fidèles aient pu voir, au lieu de l'Homme-Dieu, un homme quelconque, qui par conséquent, selon la fameuse légende, serait l'Antichrist.

Tout cela est extrêmement puéril. Personne n'a jamais lu un texte qui pourrait étayer cette supposition. Même en tenant compte du style souvent grossier du cardinal, on ne peut lui attribuer l'extravagante assertion de l'existence d'un rit officiel tellement blasphématoire dans cette Église byzantine, dont nous savons – en nous appuyant sur d'innombrables textes – combien elle a été respectueuse à l'égard des icones sacrées, de leur signification mystique, de leur fidélité et intégrité figuratives.

Je dois donc avouer qu'une semblable interprétation puisse momentanément se présenter à un lecteur de cette phrase violente, mais on s'étonne de voir un homme sérieux s'y attarder. Quand on tient compte du surprenant acharnement que le cardinal a déployé dans sa mission diplomatique, de sa phraséologie véhémente, de ses images et allusions vivement colorées et souvent plus pittoresques que justes, il est tout indiqué de ne pas prendre toujours dans leur sens étroitement littéral des expressions qui, prises à la lettre, deviennent simplement absurdes.

Sur ce point également je maintiens donc mon exégèse des mots du cardinal Humbert: en voyant pour la première fois des icones du Seigneur mort, justifiées par une doctrine, à laquelle il était hostile, il a exprimé son ahurissement par une comparaison assez amusante. Les exemples que Grillmeier cite à l'appui de son inconvenante supposition n'ont d'ailleurs aucun rapport avec le sujet.

Doctrine du Zeon et le Crucifie mort

Ce n'est certainement pas dû au hasard, que le tournant dans la figuration du Crucifié (yeux ouverts-yeux fermés) ait suivi d'aussi près l'énonciation de la nouvelle théorie de Nikétas. Les tout premières représentations du Crucifié mort sur la croix: les mosaïques à Daphni et à Hosios Loukas, et d'autres, dûment datées, parmi lesquelles nous relevons tout spécialement celles dans le psautier grec

du British Museum (Addit. 19352) et dans l'évangéliaire grec 74 de la Bibliothèque Nationale, tous deux illustrés dans le monastère même, où Nikétas a médité, ont immédiatement été suivies d'une avalanche de figurations tout similaires, et qui montrent toutes pour la première fois dans les régions, où elles ont été produites, le Crucifié ainsi que l'Église l'avait enseigné et vénéré, sans jamais pouvoir en tolérer la représentation: notre Rédempteur, cloué sur la croix, inanimé, mais sans pour cela avoir été privé de la circulation du sang.

Sur ce point, par conséquent, le liturgiste et l'artiste byzantins sont allés plus loin que le théologien n'avait osé procéder: conformément à un raisonnement d'abord timidement risqué au IIe siècle, puis définitivement consacré par un rit liturgique dès le VIe siècle, l'art de l'Orient chrétien, ébloui par la nouvelle doctrine, a universellement et subitement confirmé par l'image l'ancienne conviction, selon laquelle non seulement le corps inanimé du Christ n'ait pas été assujetti à la corruption, mais le sang n'ait pas cessé d'y circuler.

Il me semble donc plus que probable, que la surprenante vision liturgique et mystique de Nikétas ait été à l'origine du Beau Crucifié aux yeux fermés. En tout cas, jamais la moindre preuve n'a été produite que le Crucifié mort sur la croix eût été représenté avant le deuxième quart de l'XIe siècle. Toutes les assertions à ce sujet émises par des historiens de l'art, sont basées sur des postulats stériles. Ici, comme d'ailleurs dans d'autres domaines de l'art ecclésiastique, la plupart des datations sont à refaire.

Voici donc, après neuf siècles, la réponse orthodoxe, mais malheureusement précaire, que les liturgistes byzantins apportèrent enfin au problème qu'Origène avait déjà posé en invoquant pour la mort du Christ, survenue contrairement aux lois de sa nature humaine, une intervention spéciale de la divinité, et dont s. Jean Chrysostome relèverait l'autre indicible merveille, l'ahurissant miracle de l'écoulement de son sang, trois heures après qu'il eut rendu l'âme. Seuls des hérétiques avaint jusque-là essayé d'éclaircir ce paradoxe. L'Église avait refusé d'admettre, entre autres, la solution que Julien d'Halicarnasse avait proposée: l'expédient du corps incorruptible du Christ. Mais s'il est vrai que le croyant doit s'en tenir à un corps identique au nôtre, il a donc fallu, afin de pouvoir expliquer le miracle de l'effusion de sang d'un corps «mort», recourir à une tout spéciale intervention divine. Grillmeier a imprudemment prêté à Nikétas l'idée absurde, et d'ailleurs incompatible avec sa théologie, à savoir

que la chaleur du corps du Christ, trois heures après sa mort, serait encore dûe à la présence de son «âme».

Ce contresens éliminé, il est donc avéré que Nikétas a dû croire le lien infrangible entre le Verbe et le corps pendant la mort, insuffisamment constitué pour expliquer la chaleur du sang jailli de la blessure, cette chaleur dont la certitude s'était, par la survivance d'un rit séculaire, incorporé dans la vie de l'Église byzantine. Grâce à sa méfiante circonspection à l'égard de la Présence du Verbe, Nikétas doit s'être cru obligé de recourir à l'intervention spéciale du Saint Esprit.

Termes et ratiocinations christologiques

J'arrive ainsi à un problème, sur lequel j'ai quelque peu glissé dans mon livre, où cependant le lecteur averti a pu trouver, nettement exprimée, la solution que je préconisais, et la seule que je crois admissible. Dans ce livre je m'étais restreint à des exposés sommaires, d'abord parce que trop de place y avait déjà été cédée à des considérations purement théologiques, mais surtout parce que je n'avais pas voulu trop m'écarter du probléme iconographique que je m'étais décide à résoudre, en me lançant dans d'abondantes considérations sur le cas si délicat de la formulistique christologique.

Il est un fait indéniable, que tous les Docteurs de l'Église des IVe et Ve siècles ont enseigné ou du moins adopté la complète séparation du Verbe d'avec le corps au moment de la mort du Christ, et de l'abandon sur la croix d'une forme moins qu'humaine. A cette époque, où tous les penseurs, encore imbus de la logique et de la ratiocination antiques, appliquaient à toute argumentation les règles du «sens commun» (des gesunden Menschenverstandes), il n'aurait guère été possible d'arriver à une autre solution. Puisque le Verbe «est toute vie» (s. Ambroise) il était impossible que le Christ mourût, tant que le Verbe restait uni au corps; le Christ mourut, pas conséquent à ce moment le Logos abandonna le corps.

La plupart des écarts dans les traités de théologie orthodoxe, les contresens commis par les hérétiques dans la théologie proprement dite et dans la christologie, peuvent être rattachés à la constante observation des méthodes anciennes du raisonnement. Si – pour ne donner qu'un exemple – je cite cette triade d'inséparables: Monophysites – Orthodoxes – Nestoriens, on retrouve dans les raisonnements que ces trois groupes de croyants se sont pendant si longtemps opposés dans des discussions sans issue, incessamment l'application du

classique principium exclusi medii. Quelque chose ne peut pas être à la fois A et non-A. Tertium non datur. Dans leurs interminables controverses, les persistantes confusions qu'engendrait l'ancien scrupule dialectique s'ajoutaient encore aux multiples malentendus terminologiques.

Ainsi, le raisonnement que tout le monde avait déjà convenu d'appliquer aux problèmes trinitaires, où il s'agissait de métaphysique pure, on se le refusait, dès qu'il s'agissait des deux Natures, avant et après, et de l'unique «Nature» après l'Incarnation. Pour cette raison les Orthodoxes pouvaient régulièrement être accusés par les Nestoriens d'être Monophysites, et par ceux-ci d'être Nestoriens. A ces reproches les Orthodoxes échappaient difficilement en ayant recours à des formules ayant une odeur monophysite, dans leurs discussions avec les Nestoriens, et vice-versa. Avant qu'ils eussent adopté de nouveaux termes mieux appropriés et de plus souples méthodes de raisonnement, cette double accusation semblait justifiée par la versatilité de leurs formules, et l'inconsistance de leurs arguments.

On a longtemps essayé tous les artifices et arguties pour échapper à l'unique solution qui s'imposait: l'introduction dans la christologie d'un nouveau principe dialectique appliqué à des concepts nouvellement construits et des termes mieux choisis. Les compromissions continuelles (qu'on pense à celles de S. Cyrille à l'égard des Orientaux) n'ont fait que retarder l'unique solution possible. Graduellement un groupe «orthodoxe» ou «semi-orthodoxe» se constituait qui découvrait que cette solution ne pouvait être obtenue qu'en tranchant les derniers scrupules d'ordre méthodologique. Quand – pour ne donner qu'un seul exemple – Jean le Grammairien prononça, qu'on peut et doit admettre, en même temps «une nature unique du Verbe incarné» et «deux natures inséparablement unies», et à la fois les deux expressions «une nature» et «en deux natures», il avait franchi le pas, mais de semblables thèses n'en restaient pas moins incompréhensibles pour les monophysites même les plus rapprochés de l'orthodoxie, comme, par exemple, Sévère d'Antioche, qui persistait à s'en tenir à l'ancien principium exclusi medii et qui dénonça comme insoutenable les contradictions admises par les orthodoxes, puisqu'il continuait à rejeter, en saine théologie, la contradiction in adjecto comme réelle.

Après les discussions arides entre des générations de théologiens, les uns aussi avertis que les autres, la solution définitive des problèmes

christologiques n'a pu être obtenue et imposée par l'Église, qu'après introduction d'un nouveau principe logique (que nous retrouverions, il y a un siècle et demi, élargi, dans la logique hégélienne: l'unité de contradictoires, dans laquelle ces derniers sont en même temps conservés et élevés – aufgehoben), principe que les Docteurs avaient d'ailleurs depuis longtemps appliqué aux relations entre les trois Personnes divines.

Léonce de Byzance a été le premier à avoir creusé et méthodiquement mis au clair la nouvelle dialectique d'une Personne du Verbe, distinguée de ses natures – nature divine et nature humaine – tout en les englobant; il précisa que la Personne du Verbe est une hypostase, substance complète, tandis que les deux natures sont des «substances incomplètes». Ce principe logique, qui enfin admet et adopte l'existence d'une parfaite unité, cependant englobant deux substances restées hétérogènes et indépendantes, principe qui aurait été insupportable à Platon ou à Aristote, a dorénavant pu servir à résoudre toutes les apories, nées de la thèse fondamentale de l'orthodoxie chrétienne: que l'homme Jésus est en même temps le Logos co-substantiel au Dieu Suprême.

Vérités impensables et inimaginables

Cette solution a graduellement mis fin à toutes les polémiques christologiques dans l'Église, mais elle n'avait pu être introduite et décrétée que grâce à la création de nouveaux concepts et termes techniques, de nature à pouvoir en supporter l'application. Les théologiens dont les conciles ont ainsi été capables de réfuter les arguments, en premier lieu les monophysites qui à leur tour leur opposèrent des anathèmes, pouvaient se demander, si la nouvelle solution n'était pas purement formaliste. De leur côté les Orthodoxes ont pu dorénavant renchérir sur des textes savamment construits, contre lesquels il n'y avait plus rien à redire, puisque aussi bien le même principe dialectique (tertium datur) avait déjà précédemment été appliqué à la Trinité par tous les théologiens chrétiens.

Mais que cette nouvelle règle conceptuelle, accompagnée de toute une phalange de notions nouvelles, fût valable, quand il était appliqué à des entités purement métaphysiques, comme les trois Personnes, s'ensuivait-il, qu'elle pût avec la même facilité porter sur des entités comme la nature humaine du Christ qui, par essence et définition, restait soumise aux contingences du temps, de l'espace, de la matière? Pouvait-on s'attendre à ce qu'elle conduit toujours

à des solutions satisfaisantes de problèmes d'ordre christologique, en tant que se devaient les poser, non pas un nombre restreint de savants avertis, et versés dans les raisonnements purement abstraits, mais la masse des ascètes, mystiques, liturgistes, piétistes, artistes, habitués de diriger leurs regards, non pas vers les sommets inaccessibles de la pensée métaphysique, mais vers la merveilleuse réalité terrestre de l'Homme-Dieu, vers Jésus, qui a voulu, agi, souffert, comme chacun de nous – sauf interventions divines – l'aurait fait, dans un monde, où pour notre observation, notre imagination, nos méditations, tout se qui serait contraire au principium exclusi medii, transgresse nos lumières naturelles, et est insaisissable à la compréhension humaine.

Les solutions, indispensables et définitives, des problèmes christologiques, que les conciles avaient formulées, et que, par conséquent, l'Église n'a jamais cessé, en les récitant et les commentant, d'opposer aux hérésies continuellement renaissantes, semblaient et semblent encore toujours, aux yeux des foules, inaptes à être maniées, et avoir une valeur uniquement mystérieuse. Aucun croyant ne doute de leur importance ontologique, mais elles ne diminuent en rien, elles semblent augmenter les difficultés que les fidèles rencontrent dans le domaine de la foi individuelle et de la piété pratique.

C'est que les contradictions, introduites une fois pour toutes dans les formules résolutoires, ne les quitteront plus dans leurs applications à des cas spéciaux. Considérées en elles-mêmes, les doctrines qui résument l'union hypostatique des deux natures du Christ, sont *impensables* et *inimaginables*. Quand le croyant dans sa confession, l'ascéte dans ses oraisons, le mystique dans ses méditations, le liturgiste dans ses visions sacramentales, l'artiste dans ses imaginations créatrices, le simple fidèle penché sur les évangiles, voulait approfondir la nature humaine du Seigneur, du Fils de l'homme, enfant, prédicateur, guérisseur, ascète, puis trahi, abandonné, prisonnier, proférant ses plaintes amères, torturé et se résignant sous les douleurs, désespéré dans sons effroyable solitude sur la croix, ressuscité et retourné parmi ses disciples, dans tous ces cas les formules impeccables des conciles et des Docteurs, leur étaient d'un piètre secours.

Pour résoudre, par exemple, le problème qui s'impose de prime abord, la litigieuse question de l'unique «sujet» de l'Homme-Dieu, on avait remplacé pour la nature humaine, la personne humaine par la Personne du Verbe, qui – dans le Christ – pensait, voulait, désirait, hésitait, souffrait, se désespérait. Comment se représenter simultanément les faiblesses et imperfections de la nature humaine, et les ca-

ractères de la toute-puissance divine, présents dans un même « sujet » ? Les formules dogmatiques pouvaient impliquer l'interpénétration (antiperichorêsis) des deux natures. En appliquant ce principe de leur communication mutuelle aux multiples problêmes que, pour la compréhension de l'Homme-Dieu, les croyants se sont posés, ils ont rarement, ou ils n'ont jamais été capables d'arriver à des solutions irréfutables.

Les évangiles nous ont enseigné en abondance des traits concernant la nature humaine du Christ ; elle sont moins complètes dès qu'il s'agit de sa nature et de sa personne divines. Plusieurs Pères ont insisté qu'il est licite de conclure de sa nature humaine à sa nature divine, mais non pas inversement. Est-ce que cette règle a un caractère impératif ?

Même en demandant une réponse à une des premières et plus importantes questions qui s'imposent, celle de la vision béatifique du Fils de l'homme, nous nous heurtons à des doutes. Les Églises ne se sont jamais prononcées à ce sujet. Les Pères et Docteurs, les recueils dogmatiques, nous confrontent avec des théorèmes qui – nécessairement – se contredisent, puisqu'aucun d'entre eux ne pourrait être qu'une pieuse opinion (δόξα).

Est-ce que l'âme du Christ, puisqu'elle est une créature, a pu jouir de la vision béatifique ?

La science divine dépasse-t-elle celle du Christ, tant selon la mode de connaissance que quant à son étendue ?

Le Christ a-t-il possédé la science infuse (infusa per se) ?

S'il est indiscutable que le Christ ait dépassé tous les saints du fait de l'union avec le Verbe, celle-ci a-t-elle fait participer son âme à des dons plus considérables que ceux dont certains saints ont été comblés par la grâce divine ?

La science du Christ a-t-elle été graduellement acquise, ou, acquise dès sa conception, s'est-elle graduellement manifestée ? etc. etc.

Autant de questions restées ouvertes, et dont on ne pourra jamais déduire une réponse indiscutable en partant des formules christologiques, fixées par les conciles oecuméniques.

Ces problèmes, éternellement les croyants se les poseront. A des intervalles réguliers, de nos jours, ils continuent à occuper les théologiens modernes. Dans leurs écrits (Précis de théologie, traités, controverses) on rencontre parfois quelque nouveau terme ou une argutie ingénieuse, mais qui jamais ne nous rapproche d'une solution définitive. Tout avait déjà été dit. La gamme entière des nuances

que la théologie ait pu proposer pour la compréhension de la psychologie du Christ, a été épuisée par le Moyen-Age qui, à son tour, a aimé se fier souvent à l'autorité de s. Augustin, de s. Denys, etc. Les contradictions auxquelles arrivent inévitablement les modernes, sont toujours périmées. On les retrouve – comme chaque connaisseur le sait – en opposant s. Augustin à s. Thomas, Hugues de s. Victor à s. Bonaventure, etc. La racine de ces contrastes n'est rien d'autre que celle exposée ci-dessus.

Articles de foi et art ecclésiastique

Pour ces raisons les dogmaticiens comme Grillmeier auraient tort d'attribuer à des ratiocinations, aussi subtiles soient-elles, une influence immédiate sur l'art ecclésiastique, c'est à dire sur les visions de la piété chrétienne. Comment! Il aurait suffi que, quelque part au milieu des innombrables bagarres confuses de théologiens – orthodoxes ou hérétiques – compliquées d'interminables malentendus terminologiques et compromissions politiques, apparaisse dans une École quelleconque une monographie basée sur la nouvelle formule christologique, pour que, immédiatement, dans la chrétienté tout entière, les visions iconographiques subissent automatiquement une transformation correspondante? Selon la suggestion de Grillmeier ce changement pourrait être intervenu avant le milieu du ve siècle (il a l'obligeance de fixer l'an 430 pour ce magique évènement), c'est à dire à une époque, où les grands Docteurs, s. Athanase, s. Epiphane, s. Ambroise, s. Augustin, s. Hilaire, – qui tous avaient enseigné en détail ou adopté la doctrine de la séparation du Logos d'avec le corps du Christ au moment de sa mort – dominaient de tout leur prestique les Églises, qu'ils continueraient à dominer encore pendant plusieurs siècles. Si je ne me trompe pas, Hugues de s. Victor a été le premier à blâmer publiquement s. Ambroise d'avoir enseigné cette complète désassociation de l'Homme-Dieu.

Ici Grillmeyer se rend coupable du même manque de perspective historique, dont souffrent tant d'historiens de l'art, voire de dogmaticiens, quand – pour ne donner qu'un seul exemple – ils expliquent la genèse des premières images italiennes du Crucifié mort, comme une conséquence de la doctrine que s. Anselme avait développée dans son «Cur deus homo?» Mais ce ne sont pas quelques in-folio dont les raisonnements subtils ne se trouvent à la portée que d'un nombre restreint d'érudits, qui soient capables de métamorphoser les formes dont se revêt l'imagination religieuse, mais les grands courants senti-

mentaux, les révolutions spirituelles et mystiques, qui puissent émouvoir les masses, les artistes, le clergé dans son ensemble.

L'Homme-Dieu et le Crucifié mort

Cependant, si même on acceptait la thèse insoutenable de Grillmeier, à savoir que les impeccables formules christologiques, imposées par l'Église, exactes sans doute mais impensables et interprétables à merci, eussent, sitôt rédigées, éliminé dans la chrétienté les effets que la doctrine de s. Athanase avait produits à l'égard des conceptions du Crucifié, quel rapport cette thèse peut-elle bien avoir avec celle que j'avais émise dans mon livre: quand l'Église s'est enfin décidée d'autoriser, puis de prescrire la figuration de notre Seigneur sur la croix, on n'a pas pu immédiatement se résoudre à le représenter mort, puisque, après qu'il eut rendu le dernier soupir, l'Homme-Dieu ne se trouvait plus sur la croix.

Plus tard Anastase le Sinaïte exprimerait la conviction de l'Église tout entière au sujet du Crucifié, dans son dialogue avec des Akephaloi: En leur montrant une image du Crucifié (sans doute aux yeux ouverts), il leur dit: «Voici le Fils de Dieu, suspendu sur la croix, Dieu étant Verbe, Ame et Corps. Lequel des trois a subi la mort et perdu la vie?» «Le corps du Christ». «Et non pas l'âme?», «Non». «Et vous n'avez pas honte de dire de la divinité: vous qui avez été crucifié?» Je fais remarquer, en passant, qu'ici, vers l'an 700, ce propagandiste de l'Orthodoxie n'avait pas encore pénétré dans le sens des formules christologiques, depuis si longtemps décrétées.

Que le Logos eût quitté le corps, ou qu'il y fût resté lié à la matière inanimée, d'ailleurs selon une relation dont les formules christologiques ne permettaient guère de préciser la portée, il n'en restait pas moins certain, que l'âme eut quitté le corps au moment, où le Seigneur mit fin à sa vie terrestre. Par conséquent, l'âme – forme substantielle dans le composé humain – manquant, l'Homme-Dieu ne se trouvait plus sur la croix. Plus tard, quand l'Église eut plus amplement défini le caractère des relations entre les deux natures et le Verbe, de par l'union hypostatique, il devait rester un doute sur les effets que, pour le corps inanimé, comportait sa liaison avec le Verbe. Pour le dogmaticien, le problème christologique était résolu à jamais; le liturgiste devait continuer à conserver quelques doutes.

Visions liturgiques en Orient

En effet, pour le liturgiste d'Orient ces problèmes se posaient

autrement. Je puis ici, en passant, faire remarquer, que la théologie d'Orient n'a jamais été sensible à l'attrait que la pensée «scolastique» a exercé sur le théologien d'Occident. Il est vrai que l'Église byzantine a élargi le cadre, dans lequel toutes les Églises avaient unanimement appliqué la logique de «l'unité de contradictoires». Elle l'avait utilisée pour approfondir ses notions concernant Dieu et ses relations avec le monde créé. Dans la doctrine qui porte le nom de Grégoire Palamas, mais qui avait, dès le ve siècle, été suffisamment préparée par toute une série d'auteurs, le principe de l'unité de contradictoires, universellement adapté aux trois Personnes, a été étendu aux Énergies divines. La divinité est, selon cette théologie, que les Églises dérivées de la byzantine, embrassent jusqu'à ce jour, une substance en même temps multiple – dans ses énergies – et parfaitement une et intégrale dans sa multiplicité. Le Byzantin attribuait (comme les grandes controverses du XIVe siècle le prouvent abondamment) les – apparentes – contradictions qui se révélaient dans toutes les spéculations dont Dieu était l'objet, à une absolue incompatibilité de la pensée et des moyens d'expressions humaines, avec les objets de la théologie proprement dite. Dans ce dernier domaine, la contradiction ne prouve ni la non-existence, ni l'absurdité. Il est probable que cette vision de la divinité sépare actuellement plus efficacement les Églises orthodoxes de l'Église romaine que le petit nombre de différends qu'on se plaît généralement à invoquer.

Encore aujourd'hui la chrétienté d'Orient ne montre aucune prédilection pour de vastes systèmes, solidement élaborés. Pour résoudre les nombreux petits problèmes que pose incessamment l'expérience religieuse, il n'aime pas toujours par préférence consulter les savantes formules qu'ont revêtues, dans mille cas spéciaux, les dogmes christologiques. Il préfère se réfugier dans la liturgie dans laquelle il s'absorbe inlassablement, qu'il commente sans cesse, et qu'il élargit jusqu'à en emprunter une mystagogie. Il se recueille dans l'art ecclésiastique sur lequel il a basé toute une théologie qui, guidée par des concepts mystiques et des images consacrées, unit le monde qui l'entoure, avec un autre univers noétique et divin. Aucun système philosophique officiellement prescrit ou recommandé. Dans les évangiles, mais en premier lieu dans les expériences liturgiques, il cherche les consolations qui parlent à sa sensibilité et à son imagination.

Genèse et conséquences du rit du Zéon

Pour se laisser guider dans une forêt d'incertitudes, les théologiens

byzantins ne se sont pas exclusivement fiés aux dogmes chrétiens, qu'ils ont évidemment, sur la foi des sept conciles oecuméniques, toujours considérés comme des vérites de base, mais ils ont fréquemment eu recours à d'irréductibles convictions mystiques et liturgiques, qu'ils ont considérées comme non moins impérieuses. Citons comme exemple celles qui se rapportent à la mort du Christ et aux conditions, dans lesquelles est resté son corps abandonné, entre la mort et la résurrection.

A. – Il y a eu unanimité chez les Pères du IVe et du Ve siècle au sujet des véritables causes de la mort du Christ. Ils étaient tous convaincus que la séparation de l'âme d'avec le corps n'aurait pas abouti à la mort du Seigneur, si le Verbe ne l'eut pas quitté en même temps. En somme, l'abandon par le Verbe a été la véritable cause, la cause efficiente de la mort du Christ.

B. – Cette conviction a été croisée par une autre «certitude» religieuse, à savoir que le corps du Fils de l'homme, abandonné du fait d'un acte librement voulu par la Personne du Christ, ne peut pas avoir été livré aux forces naturelles qui conduisent à la corruption de la chair.

C. – Puisque – à la surprise émerveillée des théologiens dès le IIe siècle – le sang (avec l'eau) a coulé de la blessure au flanc, trois heures après la mort du Christ, il est «certain» que la circulation n'en a pas été interrompue par la mort, qu'il y a donc eu miracle, que la mort n'a pas comporté en ce cas toutes les conséquences qui en résultent chez les simples mortels, et que, en particulier, le sang a coulé chaud du flanc divin.

Nous insistons sur ces trois doctrines, dont l'influence sur la mystique de la crucifixion et sur l'iconographie du crucifiement a été considérable. On me permettra de décrire – en récapitulant ce qui à été ci-dessus avancé – l'évolution à partir du IVe jusqu'au XIe siècle, des convictions au sujet de la mort du Christ.

La Personne du Verbe et la nature humaine du Christ

Les doctrines concernant la mort du Christ chez les Docteurs du IVe et Ve siècles, sont issues d'une conviction précoce et encore irraisonnée: le Verbe étant la somme de toute vie, le Christ n'aurait pas pu mourir, si son corps n'en avait pas été complètement abandonné. La séparation d'avec l'âme n'y aurait pas suffi. Selon cette doctrine qu'ont embrassée s. Athanase, s. Epiphane, s. Ambroise, s. Augustin, s. Hilaire, et leur âge, la mort du Seigneur a signifié une scission dans

l'Homme-dieu, la complète désassociation – temporaire – de ce que les théologiens appelleraient plus tard l'hypostase du Verbe. Il était impossible que le corps du Seigneur cloué sur la croix pût présenter une différence avec ceux des deux larrons. A leurs doctrines au sujet du Verbe, «source et somme de toute vie», les Pères ci-dessus nommés ont sacrifié une autre conviction chrétienne, celle de la non-corruption du corps dominical. s. Augustin l'a confessé en termes propres.

Il est évident que, dans ces circonstances, la condition dans laquelle le corps du Christ était laissé sur la croix, devait causer une grave perplexité. Il devint douteux si l'image du Christ mort devait être intercalée dans les frises représentant les scènes de la Passion. Qu'on se souvienne, par exemple, des scènes de la Passion dans l'Église s. Apollinare Nuovo, où la Résurrection suit immédiatement au Portement de la croix. L'artiste s'y est vu refuser la représentation de l'unique scène dans la vie du Christ, où l'Incarnation pût être considérée suspendue.

Dès le milieu du ve siècle, au cours des grandes luttes christologiques, des voix se sont élevées pour nier que l'oeuvre de l'Incarnation eût été supprimée pendant un jour et demi, et ensuite, après le retour du Verbe, renouvelée.

Sous ce rapport, des erreurs spécialement néfastes avaient troublé les esprits. Une doctrine erronée avait enseigné que le Verbe, en remplaçant l'âme, ou la partie supérieure de l'âme, s'était uni directement au corps humain. Une autre hérésie avait prétendu que les deux natures, divine et humaine, avaient été unies directement sous forme de doublure. L'Église promulgua dès le milieu du ve siècle une doctrine nouvelle; les deux natures, *substances incomplètes*, ont été incorporées, mais conservant leurs propres caractères, dans une substance supérieure, *substance complète*, à laquelle toutes deux, ainsi que leurs éléments constitutifs, sont en toutes circonstances, restées inséparablement unies.

Dorénavant, la mort du Seigneur signifierait la séparation de l'âme d'avec le corps, sans que le lieu unissant la nature humaine – et par conséquent le corps et l'âme pris séparément – à l'hypostase du Verbe, pût se rompre.

Cependant, la promulgation des doctrines christologiques orthodoxes ne devait pas nécessairement comporter une modification dans l'iconographie du Crucifié. Jusque-là l'Église avait dû s'opposer à la représentation du Crucifié mort, puisque, à cause de la théologie régnante concernant la désassociation des deux natures dans la

mort, une telle image n'aurait pu représenter, aux yeux des fidèles, qu'une larve, une masse de chair dénudée d'esprit, livrée à la corruption, n'ayant rien en commun avec l'Homme-Dieu.

Mais même après la formulation définitive des dogmes christologiques, il devait rester un scrupule qui, la tradition artistique aidant, continuer à mettre obstacle à l'introduction du Crucifié inanimé dans l'art. En effet: la mort ayant été causée ou accompagnée par la scission de la nature humaine du Christ, le composé humain, et par conséquence le Verbe incarné, ne se trouvaient plus intégralement sur la Croix et dans le tombeau. Le maintien de l'union du Verbe au cadavre ne pouvait pas empêcher que l'Homme-dieu, unique objet de la figuration du Christ dans les cycles évangéliques, se fût évanoui jusqu'au troisième jour.

Sans doute les articles de foi qui traitent des problèmes de la christologie orthodoxe, enseignent que le Verbe ne s'est jamais détaché ni de l'âme ni du corps du Seigneur, mais il est à peine possible d'en déduire des thèses et des vues indiscutables au sujet des contingences de la vie, des souffrances, de la mort du Seigneur. En particulier, ces articles de foi ne peuvent pas préciser l'étendue de l'emprise que le Verbe a exercée sur le corps après la mort. Nos recueils dogmatiques formulent sur des questions qui s'y rapportent, des théorèmes louables et bien intentionnés, que cependant chaque croyant – à condition de rester fidèle aux dogmes fondamentaux – a le droit d'embrasser, de mettre en doute, ou de rejeter.

Dorénavant, l'ancienne conception du Verbe comme «la somme de toute vie» et dont la complète séparation seule eût pu effectuer la mort du Seigneur, devait être abandonnée, puisque, même indissolublement lié au corps, le Verbe était maintenant considéré incapable d'en exclure la mort. Le dogme christologique avait définitivement introduit un nouveau concept du Verbe, entité transcendente, étrangère à toutes les anciennes notions anthropologiques et biologiques de l'âme, de la vie, de l'esprit. Comment faudrait-il désormais concevoir la relation entre le corps et l'hypostase du Verbe? Si la présence continuée du Verbe dans le corps n'en a pas pu empêcher le trépas, que tous les théologiens étaient convenus d'expliquer comme la conséquence inévitable de la désassociation naturelle et normale du composé humain, comment être sûr que le Verbe, par sa présence ait pu suspendre le jeu de tous les procès biologiques qui accompagnent le décès de chaque individu humain!

Il est vrai que dès s. Jean Damascène, les théologiens ont enseigné

que le Verbe, par sa seule présence, a dû préserver le corps dominical contre la corruption, mais ne pourrait-il s'agir ici d'une pieuse opinion, à laquelle il est permis d'opposer le doute? Ne pourrait-on pas en saine théologie répliquer que la réalité de la nature humaine du Christ, en tous points identique à celle de la nôtre, cette réalité, que l'Église au cours des siècles a pris tant de peine à opposer aux Dokètes de toutes nuances, serait aussi bien assurée, si le corps dominical ne faisait même pas exception en face de la corruptibilité du nôtre? Et si, pour exclure du corps du Seigneur la corruption, on devait – nécessairement – avoir recours à une grâce spéciale, cette grâce ajouterait-elle quelque surcroît à la grandeur du miracle de la résurrection d'un corps intact? La supposition n'en deviendrait-elle pas inutile et par conséquent sujette à caution?

Raisonnement d'ordre liturgique

Dans le domaine de la dogmatique pure le théologien doit donc souvent se contenter de théorèmes plus ou moins vraisemblables. Le liturgiste peut, par contre, lui opposer souvent des opinions irréfutables ou jugées telles, en se basant, non sur des articles de foi décrétés par les conciles oecuméniques, mais sur des convictions indestructibles, exprimées dans des textes et usages liturgiques. Un ancien rit liturgique peut ainsi revêtir une croyance d'une autorité non moins impérieuse que celle d'un dogme officiel.

Ce n'est pas l'incorporation dans une liturgie (où s'expriment également les espérances des croyants) qui puisse rendre irréfutable une opinion religieuse, mais le fait d'y avoir été adoptée comme témoignage d'une conviction indestructible. Un texte liturgique ne peut donc pas être considérée comme la source d'une certitude, mais il peut en être la solennelle confirmation.

Une sembable attitude a été nettement prise par le pape actuel dans sa bulle «Munificentissimus Deus», quand il dit que «les Saints Pères et les Docteurs, dans leurs homélies et discours, qu'ils adressaient au peuple, ne puisèrent pas cette doctrine (sc. de l'Assomption, âme et corps, de la Vierge) dans la liturgie de l'Église, comme d'une source première, mais ils en parlèrent plutôt comme d'une chose connue et par eux acceptée».

L'ancienneté d'un rit liturgique peut témoigner de la vénérabilité et de la solidité de la conviction religieuse qui en forme la base. Aux yeux du liturgiste la transformation de cette conviction en

article de foi aura un caractère aussi impératif que la déduction impeccable d'un dogme fondamental.

La nouvelle doctrine de Nikétas Stethatos

Nous touchons ici au but de notre exposé. Le fait – indéniable – sur lequel sont fondés le rit qu'il invoque et sa doctrine qui l'explique, est l'écoulement du sang (et l'eau) de la blessure au flanc du Seigneur, trois heures après sa mort, ce qui aux yeux du croyant ne pouvait signifier que le maintien de la circulation du sang dans un corps apparemment mort. Les récits de la Passion du Christ ne nous apportent aucun fait plus authentique et mieux certifié. Il s'agit d'un miracle impressionnant, plus solidement encore étayé par ce que l'évangéliste, témoin oculaire, en souligne l'exceptionnelle importance, en ajoutant: «Celui qui l'a vu, en a rendu témoignage, et son témoignage est vrai, et il sait qu'il dit vrai, afin que vous croyiez aussi». Peu d'évènements que mentionnent les évangiles, y ont été narrés avec une telle insistance, et sont imposés à notre foi avec une semblable autorité.

Au VIe siècle, ce miracle, qui avait longtemps paru difficilement enchâssable dans une doctrine sacramentale, trouva brusquement la justification cherchée dans l'expédient que Julien d'Halicarnasse avait proposé: l'incorruptibilité du corps dominical. Ce théologoumenon, embrassé par la prélature de la capitale, et imposé par l'empereur Justinien en personne, fut presqu'immédiatement reconnu hérétique et condamné par les patriarches. Néanmoins le rit qui en avait été inspiré, s'est maintenu (jusqu'à l'heure présente) – malgré qu'il ne reposât plus sur une pensée orthodoxe – uniquement, parce qu'il était désormais indispensable pour exprimer cette inaltérable conviction du peuple chrétien.

Le rit du Zéon, inséré par les Byzantins dans le coeur du sacrament de l'autel, malgré les récriminations des Arméniens et l'indifférence des autres Églises d'Orient, ne pourrait dorénavant plus être contredit par quelque doctrine que ce fût. Était-il possible de construire pour sa véracité une certitude plus inébranlable que celle que lui conféraient le témoignage impératif de l'apôtre et d'une tradition cinq fois séculaire?

Ici cependant les dogmes ne suppléaient aucune justification du rit. Le maintien d'une relation du Verbe avec le corps pouvait à peine donner plus de garanties pour la continuation de la circulation du sang, que l'ancienne doctrine des ss. Athanase, Augustin, etc. n'en

pouvait nous assurer pour l'intégrité biologique du corps dominical.

En Occident les discussions sur le sacrement de l'autel et les conceptions au sujet de tant d'autres questions apparentées, prouvaient à l'Orient chrétien que sur le problème de la mort continuait à planer, autant que précédemment, une inquiétude. L'avenir devait d'ailleurs démontrer combien les Byzantins avaient le droit de se méfier des solutions formulistes de leurs problèmes liturgiques. Deux siècles plus tard, les crucifiements dits franciscains, portant sur le visage du Seigneur les stigmates de la souffrance physique, et surtout les Crucifiés espagnols si profondément catholiques, auxquels se joignent ceux de Grünewald et de tant d'autres réalistes, ces Crucifiés que jamais un Byzantin n'aurait tolérés, à la figure horriblement grimaçante, sur laquelle se dessinait un abominable rictus, ces corps tordus pouvaient-ils indiquer autre chose que le commencement caractérisé de la corruption ? Et pourtant ces images étaient, et sont, jugées compatibles avec la croyance qu'un tel corps en proie à un commencement de décomposition, fût encore habité par le Verbe.

Dans leurs démêlés avec les Latins, les liturgistes byzantins, Nikétas Stethatos à l'XIe, et encore Matthée Angelos Panaretos au XIVe siècle, se sont heurtés à l'injuste reproche de confesser une évidente hérésie en enseignant qu'un sang chaud eût coulé du flanc meurtri du Christ et ainsi niant que le Seigneur fût mort pour nous sur la croix.

Une corrélation aussi fragile et mal déterminée entre le Verbe et le corps inanimé, pouvait-elle suffire à dissiper les appréhensions du liturgiste ? Dans l'Église byzantine les visions de la mort du Christ se rattachaient étroitement au sacrement de l'Eucharistie. Dans mon livre précédemment mentionné, je me suis – non sans dessein – largement étendu sur ce sujet. J'y ai indiqué des textes liturgiques, des traités, des homélies et hymnes, qui exaltent la vision mystique, dans laquelle se détache dans l'Orient chrétien la célébration du sacrement de l'autel : dans le calice le croyant buvait le mélange de sang et d'eau coulé du flanc divin. En communiant, le fidèle « posait ses lèvres sur la blessure », d'où, malgré qu'elle eut été infligée trois heures après la mort du Seigneur, le sang avait coulé chaud. Etait-il licite d'admettre qu'un sang corrompu en fût sorti, comme même s. Athanase et s. Augustin l'avaient froidement fait entendre ?

Puisqu'il fallait intégrer cette vision dans la christologie orthodoxe, comment se figurer que le Verbe, après avoir toléré l'abandon par l'âme, eût pu vouloir empêcher la cessation naturelle de la circu-

lation du sang dans le corps «mort»? Nikétas a cru avoir trouvé la véritable – et unique – solution que l'Orthodoxie pût adopter, à savoir l'intervention du Paraclète que le Christ avait annoncée. Quoi de plus naturel pour ce liturgiste en désespoir de cause, que de supposer que le Saint Esprit, en s'unissant au corps, sans pouvoir le rendre à la vie, (ce qui en aurait été une nouvelle-inconcevable-incarnation) en eut, du seul fait de sa présence, écarté la corruption par la continuation de la circulation du sang.

Cette doctrine (ou cet expédient) a permis de voir sur la croix, un cadavre non pas livré aux processus de la mort, mais animé – autant que l'Économie du salut le permettait – d'une présence divine. Celle-ci, même l'âme manquant, rendait dorénavant possible et acceptable la représentation d'un Christ crucifié «resté beau, presqu'élégant, semblant sommeiller sur la croix». La circulation du sang dans le corps inanimé du Seigneur a été enseignée par les liturgistes et canonistes byzantins, au moins jusqu'au XIVe siècle. Ensuite, la doctrine de Nikétas semble avoir bientôt été passée sous silence.

Datation d'images du crucifiement

Grillmeier manifeste l'intention de développer plus amplement ses vues sur l'origine et la naissance des images du crucifiement. Qu'il me permette de le mettre en garde contre trop de crédulité – il y semble assez enclin – à l'égard des dates que les historiens de l'art (et les théologiens) ont souvent d'un coeur si léger assignées à tant d'oeuvres d'art ecclésiastique. Il accepte, par exemple, sans broncher, la liste des images du crucifiement, pour lesquelles Mme Lucchesi-Palli – elle-même également adepte de l'Ipse dixit – a fixé, sans preuves à l'appui, diverses dates avant l'an 1040. Qu'il prenne la peine de consulter mon avertissement dans la *Dölger-Festschrift* de la *Byzantinische Zeitschrift.*

Et puisqu'il relève lui-même le problème des plus anciennes représentations du Christ cloué sur la croix, je lui conseille de commencer par faire table rase de toutes les datations mentionnées, soit obtenues par l'exercice de dons d'illuminés, soit basées sur des comparaisons de styles, qui ne peuvent donner, pour chaque cas, qu'un terminus post quem, au maximum.

A part de quelques intailles, dont la date assumée ne repose sur aucun fondement solide, il y a surtout le bas-relief sur la porte de s. Sabine, et l'ivoire du British Museum, pour lesquelles les recueils d'histoire de l'art fixent comme date de facture le Ve siècle (pour la

porte de s. Sabine certains «connaisseurs» lui attribuent la date 420 ou au plus tard 425 A. D.!!) Il semble surprenant que, avec tant d'aplomb, on s'accorde sur une date si éloignée, après que, encore récemment, tant de connaisseurs avaient avec le même sang-froid situé le chef d'oeuvre dans les époques les plus diverses, qui s'échelonnent à partir du ve au XIIIe siècle. Les arguments de Kondakof, le premier qui ait abordé le problème en lui appliquant une bonne méthode, et que tout le monde a brusquement suivi dans ses conclusions, à leur tour ne sont pas tout à fait probants, puisque chacun d'eux à son tour ne produit qu'un terminus post quem. Il existe pourtant un argument d'ordre théologique et iconographique, qui plaide pour la fixation d'un terminus ante quem. Il me semble certain que, à part des ampullae de Monza, si du moins on en accepte la tradition, aucune date ne peut être assignée avec certitude pour les images du crucifiement, soit de style symboliste ou réaliste, avant le VIe siècle au plus tôt. Mais il me semble probable que, avant la seconde moitié du VIe siècle, aucun Crucifié n'ait pu être représenté, soit en sculpture ou en mosaïque, cloué presque nu sur la croix.

Conclusion et résumé

Je crois avoir rendu suffisamment plausible mon opinion, que l'introduction dans l'enseignement de l'Église des formules qui définiraient dorénavant l'Union hypostatique des natures du Christ, n'ait pas suffi à corriger aux yeux des croyants – pour longtemps du moins – la solution que s. Athanase et ses contemporains avaient proposée du problème de la mort du Christ. De quelque façon qu'on ait pu déterminer la modalité de la présence du Verbe dans le corps du Christ, il est toujours resté un fait avéré, que l'âme – cette forme substantielle dans la nature humaine – manquant, l'Homme-Dieu ne se trouvait plus sur la croix. La foi en la présence ininterrompue du Verbe dans le corps n'a pas pu écarter – puisque la mort n'en a pas pu être empêchée – la crainte du liturgiste, que le corps n'ait été également livré à la corruption, et a fortiori, que la circulation du sang par son intervention n'ait pas pu être maintenue. Aucune assertion à ce sujet ayant pu être considérée comme valable, Nikétas a dû en appeler au secours – et probablement à la présence – du Saint Esprit, afin d'expliquer le miracle du sang coulé chaud de la blessure au flanc.

Menton, décembre 1953.

NIEUWE GUNNINGIANA[1])

DOOR

H. M. VAN NES †

Deze nieuwe Gunningiana zijn een vervolg op de eerste, die een plaats vonden in de Nieuwe Theologische Studiën van 1942 blz. 147–150, maar zij zijn feitelijk ouder, want zij bevatten preken, lezingen en verhandelingen uit de jaren 1883 tot 1886. Dit tweede, eigenlijk eerste deel, juist zo ingericht als het andere en met dezelfde hand geschreven, kreeg ik eerst later in handen. Tevoren vermoedde ik niets van zijn bestaan; nu het mij op dezelfde wijze als het eerste werd ter hand gesteld, sprak het vanzelf, dat ik het ook op dezelfde manier zou behandelen. En ik deed dit te liever, omdat mij van verschillende zijden tot mijn blijdschap en dankbaarheid verzekerd werd, dat het artikel met belangstelling gelezen was en voor meer dan een aanleiding was geworden om de werken van Prof. Gunning weder ter hand te nemen. Uit de wenken, die ik op deze wijze kreeg, mocht ik afleiden, dat ik er goed aan zou doen iets uitvoeriger aanhalingen te geven en wat meer van de preken mede te delen.

Dit deel is volgens de paginering 936 bladzijden groot, waarbij er echter 100 te veel zijn geteld; op 381 volgt 482; het is dan ook aanmerkelijk dunner dan het vorige; bovendien zijn er twee toespraken van anderen, nl. van Stockmeyer en Prof. Hofmeyer, in opgenomen. Bijna alles, wat vermeld wordt, is in Den Haag ten gehore gebracht; het zijn vooral preken in de gemeente, die hij 22 jaar lang bearbeid had, maar ook in Amsterdam en enkele andere plaatsen; voorts zogenaamde catechisatiën voor lidmaten over uit hun kring afkomstige vragen, bijbellezingen, toespraken aan huis bij Mevrouw Klerck en Mevrouw van Wassenaar, verslagen van cursussen te Amsterdam over Algemene Geschiedenis, de Griekse tragici, met name de Orestie, verder lezingen in Diligentia en voor Oefening kweekt kennis. Ook de Torenstraat-lezingen ontbreken niet, en zijn ook in dit deel niet de minst belangrijke. De rijke verscheidenheid van onderwerpen, door Prof. Gunning behandeld, blijkt duidelijk uit de titels, die ik hier afschrijf: De betekenis der persoonlijkheid, Het gebedsleven, een serie

---

[1]) Het is ons een voorrecht, dit artikel van den overleden Leidsen hoogleraar, dat kort voor zijn dood bij den uitgever van „Nieuwe Theologische Studiën" werd ingezonden, maar daarin wegens de opheffing van het tijdschrift niet meer werd geplaatst, thans nog in ons tijdschrift te kunnen opnemen. (Red.)

van drie over de Vrijheid, nl. Paulus' strijd in het apostolisch tijdperk, Frederik van Hohenstaufen in den middeleeuwsen kamp tusschen keizer en paus, en de Hervormer Zwingli, Het huisgezin, De Geschiedenis des Heeren leiding, Het verband tusschen opstanding en toekomst des Heeren, De overgave van het Koninkrijk aan den Vader, De stad Gods, Het poëtische en profetische in de menselijke natuur, Het zien van den mens, De liefde, Natuurbeschouwing, De persoonlijkheid, Onze kerkelijke toestand (in 1886), De solidariteit, Het recht der individualiteit, Verzoening en heiliging, De gehoorzaamheid aan Gods Woord.

Wat hier is samengebracht, stamt alles uit de eerste Amsterdamse jaren; de Haagse herinneringen zijn nog zeer levendig. In een preek, op 4 Februari 1883 in de Willemskerk gehouden, wijst de prediker erop, dat wij eerst ten volle waarderen, wat van ons is weggenomen. ,,Ik heb nooit zozeer gevoeld, hoe heerlijk het herderlijk ambt is als nu die tijd voorbij is. Ik heb geen spijt, dat ik de benoeming naar Amsterdam aangenomen heb, want ik geloof, dat ik in Gods weg wandelde... Ik arbeid met lust en met opgewektheid in mijn nieuwe roeping. Maar al heb ik nu geen herderlijk recht meer, zo behoud ik toch een herderlijk hart... Tijdelijk gescheiden blijven wij toch eeuwig verbonden."

En op 15 Augustus 1886 heet het in de Nieuwe kerk: ,,Indien Gods leiding het mij vergund had in deze gemeente te blijven arbeiden, dan zou het heden de dag zijn, dat ik mijn 25-jarige ambtsbediening onder u zou hebben herdacht." In een lidmatensamenkomst op 25 October 1886 over ,,de gehoorzaamheid aan Gods Woord" herinnert Gunning er aan, dat hij twintig jaar geleden hier in de stad velen geërgerd heeft door te spreken van ,,officiële" Christenen. Op een catechisatie 16 Mei 1885 had hij nog zijn leerlingen gewaarschuwd toch geen ,,officiële Christenen" te worden, waaronder hij Christenen verstond, die nu eenmaal daarvoor bekend staan en zich dit laten aanleunen.

De drie Diligentia-lezingen over de Vrijheid geven ons een blik op de uitgebreide kennis van den Spreker en op zijn bijzonder vermogen om de verborgen eenheid te ontdekken in de verschillende strevingen, al zijn zij over ver van elkander verwijderde tijden verdeeld. Paulus wordt geschilderd als een, die in zijn persoon en zijn leven bestuurd wordt door den Heiligen Geest. Frederik II is de reactie van een verkeerde vrijheid tegen de dwang der Kerk. Daartegenover wordt Zwingli getekend als in het bezit van het besef der ware vrijheid, evenwel in verband met een anticipatie, die hij tragisch met zijn

heldhaftig toegewijd leven heeft geboet. Het is duidelijk te bemerken, dat de Spreker veel sympathie voor den Zwitsersen Hervormer had.

In de reeds genoemde lidmatensamenkomst van 25 October 1886 komt het zeer duidelijk uit, hoeveel waarde Gunning aan de prediking hechtte. ,,Indien ik kon beschikken over gaven van welsprekendheid in den gewonen zin, zou ik een ontzaglijke strijd hebben, of ik die wel gebruiken mocht, uit vrees namelijk van door, zij het dan ook welgemeende versiering het kruis van Christus min of meer te bemantelen''... ,,Door ijdele bijvalsbetuigingen gaat er veel geestelijke kracht verloren. Neen, als wij komen in het heiligdom, dan is het niet om iets moois te horen, maar wij komen professie doen van in het geloof te zijn. Wie niet gelooft, wij zullen hem niet weren, maar wij rekenen op het geloof''. Ik kan niet nalaten hierbij te voegen, dat de geestverwante leerlingen van Prof. Gunning, voorzover ik weet, allen bij de prediking nooit tot ,,hoorders'', maar altijd tot de ,,gemeente des Heren'' het woord richten.

Hoe grote plaats die ,,gemeente'' bij onzen leermeester innam, blijkt duidelijk uit een gedachte, die wij reeds kennen uit het eerste boek en die wij meer dan eens in dit tweede tegenkomen. In een Pinksterpreek van 1883 in de Kloosterkerk verzekert hij, dat de gemeente een heerlijke, tevens ontzaglijke taak op zich genomen heeft door in het heiligdom te verschijnen. Daardoor toch belijdt zij de volle openbaring Gods, den Naam van Vader, Zoon en Geest. ,,Als gij dit betuigt, dan heffen de engelen in den hemel hun lofzangen aan, want, schoon onzichtbaar, zijn zij tegenwoordig bij de aanbidding der gemeente, en dan vlieden de boze geesten, want de grootste kracht, de kracht, die zij het meest vrezen, is die van het woord, het woord der waarheid.''

Bij de bevestiging van Dr van Gheel Gildemeester, zijn opvolger in de Haagse gemeente, op 4 November 1883, begint hij aldus: ,,Gij zijt hier samengekomen om een gewichtige roeping te vervullen. Opdat er orde heerse in alle dingen, hebt gij het u allereerst recht duidelijk te maken, welke die roeping is. Gij zit hier niet neder als hoorders en toeschouwers, die het slechts aanzien, hoe de nieuwe leraar wordt bevestigd; gij zijt hier als gemeente; gelijk zo straks de voorganger den zegen der bediening op hem leggen zal, hebt gij hem te zegenen met een gemeentelijken zegen, een broederlijken en zusterlijken zegen. Dit brengt het algemene priesterschap der gelovigen mede.'' Gelijksoortige gedachte wordt uitgesproken bij een huwelijksinzegening: ,,Lieve vrienden, die rondom dit echtpaar zit, om uw roeping te vervullen!

Want gij hebt een roeping; wij zegenen tezamen dit huwelijk in door des voorgangers hand en mond."

Nog één kenmerkende uiting over de gemeente in de voordracht over Paulus. Hij werd niet begrepen, veroordeeld als een man, die het met het leven licht nam en over de Wet de staf durfde breken. „Zo gaat het te allen tijde; dat is het onderscheid tussen de gemeente des Heren en de menigte. De gemeente oordeelt naar het Woord, de menigte naar de vierkante argumenten ener verstandelijke consequentie. Wie de menigte op zijn hand wil hebben, moet met die argumenten aankomen." Hij zelf kwam er nooit mede aan.

Wij vinden in dit boek een rubriek Preken en Catechisatiën tijdens het verblijf van Ds Gunning in Den Haag voor de Synode in 1884. De „kerkelijk hoogleraar" had op zijn beurt de vergaderingen bijgewoond als prae-adviserend lid, maar zal het een heerlijke afwisseling gevonden hebben in zijn oude gemeente de kansels geregeld te kunnen bestijgen, en het werk gedeeltelijk te kunnen hervatten, dat hij zoveel jaren met al de liefde van zijn hart had gedaan. Op de synodale vergaderingen deed hij natuurlijk zijn plicht, en zijn praeadviezen zullen zeker het kenmerk gedragen hebben van zijn geeleveerde beschouwingen; hij was de man niet voor de alledaagse practijk van het leven, maar alle onderwerp, dat hij aanroerde, werd door hem in hoger verband gebracht, en zo deed hij steeds met alle kerkelijke vraagstukken. Zo kon het gebeuren, dat hij juist het omgekeerde adviseerde van hetgeen verwacht werd, en de problemen bekeek van een kant, die nog door niemand was waargenomen. Ik wil enkele uitspraken aanhalen, wel niet uit de Synode, maar toch op kerkelijk gebied.

In de reeds vermelde Pinksterpreek van 1883 wordt gezegd: „Wij zijn thans midden in den groten afval, die door het profetisch woord van Paulus wordt aangekondigd, maar ook begint men wederom het geroep te vernemen: maak u op, de Bruidegom komt, gaat uit hem tegemoet. Levende in die verwachting zullen wij zonder gejaagdheid met kalme elevatie de verschijnselen om ons heen kunnen gadeslaan! Horen wij van geestelijke opwekkingen, zoals bij het Engelse en Amerikaanse volk, dat zich meer dan anderen door krachtige tegenstellingen onderscheidt, dan zullen wij ons erover verblijden. Zien wij – meer in overeenstemming met onzen landaard – een streven tot kerkherstel door weder den nadruk te leggen op de oude confessiën, wij zullen ook daarin – al kunnen wij er niet aan mededoen en al geloven wij niet, dat die pogingen zullen slagen – toch iets van den Heiligen

Geest zien; wij zullen het aanmerken als een levensteken, dat ons verheugt. Ja ook, als wij in Duitsland en elders over wonderen en krachten der gezondmaking horen, die daar op verschillende plaatsen geschieden, dat alles zal ons een teken zijn, dat de Heilige Geest werkt ook te midden van den partijstrijd en den gloed der aangewakkerde hartstochten."

In een kort daarop gevolgde catechisatie worden dezelfde dingen gezegd over het revivalisme aan de ene zijde en het confessionalisme aan de andere. „Voor zover als het laatste als partij optreedt, moet ik het afkeuren, maar toch ook aan die zijde is veel geestdrift en oprechte toewijding; door het verkeerde, dat er aan kleeft, mogen wij er ons niet toe laten brengen om het goede, dat er in is, te miskennen."

Merkwaardig is de lezing in Geloof en Vrijheid op 25 Maart 1886 over onzen kerkelijken toestand. In de hoofdstad aangevangen begon de beweging der doleantie zich over het gehele land uit te breiden; Gunning zal trachten zijn beschouwing op te heffen tot de heilige hoogte van de beginselen naar Gods Woord. De vraag, of die persoon of dat Kerkbestuur gelijk heeft, raakt hij zelfs niet aan. Hij liet trouwens tezelfdertijd zijn „Medegetuigenis in zake het kerkelijk incident te Amsterdam" verschijnen en verwees zijn hoorders naar dat geschrift. Hij kon niet delen in de algemene neerslachtigheid, doch was hoopvol gestemd, omdat allerlei weggeruimd zou worden, dat niet blijven mocht. De grote kanker, die aan het kerkelijk leven knaagt, de grote zonde der Kerk bestaat hierin, dat zij zich heeft laten maken tot een inrichting, als een staat in den staat met vaste regelen en een goede organisatie, waarbij de weerstrevende elementen door uiterlijke tucht in bedwang gehouden worden. De gemeente hield op Jezus Christus uit den hemel te verwachten; de Kerk werd een gezeten inrichting en daardoor een tweeslachtig wezen, dat nu eens op zedelijk en dan weer op wettelijk standpunt staat, een bastaard, niet zuiver wet, niet zuiver evangelie. Tegenover de imposante vastheid van Rome zoekt het protestantisme zich te handhaven door de leer, die alleen betekenis heeft, als zij de verstandelijke uitdrukking is van een leven, dat er achter ligt. „Wanneer het kenmerk van de Kerk in de leer gezocht wordt, wanneer de zuiverheid der leer, die men belijdt, de maatstaf is, waarnaar de mensen gemeten worden, dan moet er altijd hulp van de wereldlijke macht bij zijn, of, als deze zich teruggetrokken heeft, enige andere dwang." Wat in Amsterdam gebeurd is behoeft ons niet te ontzetten. Als door de daling des levens de Kerk een half wettische inrichting geworden is, zijn dergelijke botsingen

onvermijdelijk. „Zoals in de wereldgeschiedenis vreedzame tijden slechts perioden van wapenstilstand zijn, zo is het ook in de Christelijke kerk, zolang zij blijft, wat zij thans is.” De tucht mag feitelijk alleen dan worden toegepast, en zal dan ook alleen haar rechte uitwerking hebben, indien zij door den vrijen wil der gelovigen beaamd wordt.

De parousieverwachting nam bij Gunning altijd een grote plaats in. Op 12 Augustus 1884 gaf hij een opzettelijke beantwoording van de vraag, wat het is in de toekomst van Christus te leven. Dit antwoord begint met een verwijzing naar art. 37 der Belijdenis, dat „Van het Laatste Oordeel” als opschrift draagt en feitelijk niet handelt over de toekomst van Christus, zoals de Schrift erover spreekt. Gunning omschrijft nu de verwachting aldus: „Zij is de begeerte om met de verloste en verheerlijkte mensheid op de nieuwe aarde in het werkelijk Koninkrijk zo als God het wil te verkeren. Dat is het eigenlijke leven en niet, dat wij sterven en dan in een geestelijken hemel komen.” Wij raken hier ongetwijfeld een teer punt aan; in een catechisatie sprak de catecheet aldus: „Heb ik een distinctieve gedachte, dan is het wel deze, dat ik er altijd den nadruk op legde, dat wij ons wachten moeten voor het vergeestelijken van de waarheid.” De gewone voorstelling van Jezus als Zaligmaker onzer zielen is onjuist. De zonde maakt een scheiding tussen lichaam en geest en doet ons alles abstract opvatten, en den geest als het eigenlijke beschouwen. Zo wordt ook bij ons als bij Plato het lichaam de kerker der ziel, maar de Schrift leert het ons anders. Wij zijn geen zielen, maar mensen. „De volle gezondheid des lichaams is tot de eeuwige zaligheid precies evenzo nodig als de redding der ziel.” De scheiding tussen het geestelijke en het lichamelijke is niet schriftuurlijk.

Bij een andere gelegenheid wordt naar 1 Thess. 1 : 9 en 10 uiteengezet, dat God dienen en Christus verwachten niet twee verschillende dingen zijn. De teleurgestelde zegt, dat hij van het leven niets meer verwacht. De Christen verwacht niets meer van het voorbijgaande, want hij ziet de overwinning, die zich tot hem neerbuigt; hij ziet het nieuwe Jeruzalem, dat van den hemel daalt. Dat is niet iets, dat eenmaal zal gebeuren, maar het geschiedt aldoor. „De eigenlijke betekenis van de eschatologie is niet, dat daar eens een plotselinge knal komt, waardoor alles verandert, maar het is dit, dat de wereld het eigendom van Christus is.” Wij verwachten zijn hoogste openbaring als Koning, die alle macht heeft.

In een preek over Matth. 28 : 20 ziet Gunning het onderscheid

tussen het geloof en de wetenschap hierin, dat de laatste ten doel heeft het bestaande te kennen, maar het eerste den verborgen achtergrond aanziet en in de eeuwige realiteit leeft, verwachtende de voleinding. Dat einde nadert, al kan het evengoed over honderd jaar als morgen zijn, maar wij zien hoe de spanning overal toeneemt (de preek werd in de Kloosterkerk gehouden 25 Mei 1884) en de tegenstellingen zich steeds sterker tekenen. Christus staat overal in het middelpunt en de verhouding tot hem bepaalt alles. Dat Christus met ons is en niet, dat wij met hem zijn, is onze vastigheid en de grond van ons behoud, maar wel moet ons zijn in Hem er de vrucht van wezen.

In dezelfde preek wordt gezegd, dat de middeleeuwse scholastiek enkel is ontstaan uit het nadenken over de waarheid buiten de ervaring des levens om. De Reformatie daarentegen was een weder ontwaken van dat leven des geloofs, een aanschouwen van den Heer, waarbij al het menselijke op den achtergrond trad en alle verkeerde toevoegselen wegvielen. In de lezing over het poëtische en profetische in de menselijke natuur is de profetie het zien van den eeuwigen achtergrond in de tijdelijke verschijning, en daardoor het aanschouwen van de waarheid, van wat werkelijk bestaat. De gedaante dezer wereld, die voorbijgaat, bestaat uit de coulissen, die het eigenlijk toneel verbergen.

Van dat eigenlijke wordt iets gezien door de Griekse tragici, vooral door Aeschylus, wiens trilogie, gewoonlijk de Orestie genaamd, zeer hoog door Gunning werd geschat. Niet alleen, dat hij in de Erinyen een objectivering van het geweten zag, maar hij ging zelfs zover, dat hij meende op de toestemming van den dichter te kunnen rekenen bij de verkondiging van de reinigende kracht van Christus' bloed: Aeschylus zou gezegd hebben: ,,Ja, dat kan ik enigszins begrijpen; dat moet waar zijn; ik voel, dat dit komen moest.'' De drie tragediën geven ons niet alleen een schonen blik in den Grieksen geest, maar zij zijn ook een profetie van de diepste grondgedachten van het Evangelie. De dichter wijst ons op de onverbrekelijke, heilige majesteit van het goddelijk recht, dat gehandhaafd moet worden. Wie zal de samenvoeging van menselijke zonden, de samenketening van gruwelen, dat kluwen vol goddeloosheid ontwarren? Op Orestes ligt de vreselijke taak het recht te voltrekken. Maar dit kan slechts tot een goed einde worden gebracht door God zelf, door Zijn reddende genade, die alleen in staat is het recht in zijn volle majesteit te erkennen en te handhaven. De Orestie is een profetie van de eeuwige waarheid.

Meermalen behandelt Gunning het onderwerp der individualiteit,

der persoonlijkheid, der solidariteit. Wie zijn geschriften kent, weet hoe de betekenis der persoonlijkheid voor hem van het grootste gewicht was en zijn gehele theologie beheerste. Het recht der persoonlijkheid, zo luidde een van zijn lievelingsuitspraken, is zich te geven. Zo heeft Christus het ons voorgedaan; zo hebben wij het na te doen in gehoorzaamheid des geloofs.

Hiermede wil ik mijn mededelingen uit de merkwaardige verzameling beëindigen. Er is mij wel gevraagd enkele van de preken, die er in voorkomen, af te schrijven ten behoeve van de jongere predikanten, die daaraan homiletische wenken zouden kunnen ontlenen. Men moet echter Gunning zijn om te preken, zoals hij het deed, en zelf heeft hij steeds, voorzover ik weet,[1]) een preek te laten drukken. De professor is altijd dominee gebleven; ook voor zijn studenten was hij ,,herder en leraar''. Op verzoek van de toenmalige redactie van de Amsterdamse Studentenalmanak schreef ik na zijn verscheiden een kort ,,In Memoriam'', waarin o.a. het volgende voorkomt: ,,Wat hebben wij veel genoten van zijn lessen! Wat hebben wij bovenal veel aan dezen hoogleraar gehad, als het tot vertrouwelijk gesprek kwam op zijn studeerkamer! Ieder zijner leerlingen bewaart de ene of andere herinnering in het heiligdom zijner ziel, herinneringen, die wij zullen blijven bewaren, zolang wij leven. Misschien is Gunning nog het allerbest te kennen uit de in druk gegeven redevoeringen, waarmede hij zijn colleges telken jare opende. Ene ervan draagt de titel ,,Discipelen des Woords''; dit was het, waartoe hij ons wilde maken, en wat dit was, zagen wij aan hem.''

Ten slotte vestig ik de aandacht op een uitspraak in onze nieuwste Kerkgeschiedenis (Dr H. Berkhof-Geschiedenis der Kerk blz. 272): ,,Terwijl Saussaye (Sr) veelszins verouderd is, is Gunning juist tegenwoordig actueel.''

---

[1]) Vermoedelijk is hier het woord ,,geweigerd'' in het manuscript uitgevallen. (Red.)

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

ALFRED BERTHOLET, *Grundformen der Erscheinungswelt der Gottesverehrung.* Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 205/206. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1953.

Dit is het laatste werkje van de hand van Bertholet. Het is hem niet meer vergund geweest zelf daaraan de laatste hand te leggen, door zijn opvolger J. Hempel is het gereed gemaakt voor publicatie. De schrijver heeft dit boekje bedoeld als een korte inleidende wegwijzer tot het onder zijn redactie verschenen Religionsgeschichtliches Lesebuch en het Lehrbuch der Religionsgeschichte. In dit verband is het jammer dat het manuscript zich hoofdzakelijk tot de meer primitieve vormen van religie beperkt en Bertholet niet meer de tijd heeft gehad ook de hogere vormen van godsdienst nader te behandelen.

Na een korte inleiding bespreekt hij eerst het menselijk beleven van superieur geachte macht. Hierin, evenals in veel van het volgende, sluit hij zich dicht aan bij de phaenomenologie van G. v. d. Leeuw. Als voorbeeld van dynamisme behandelt hij het fetisjisme en als voorbeeld van overgang tot een personalistische godsopvatting de ogenbliksgoden. Hoewel hij evenmin als Van der Leeuw een chronologische opeenvolging van dynamisme en personalisme voorstaat, beschouwt hij het eerste toch als van primitiever structuur dan het tweede. In het volgende hoofdstukje behandelt hij de Doppelschichtigkeit van de superieure macht, waarmee hij bedoelt het in elkaar overgaan en naast elkaar bestaan van dynamistische en personalistische voorstellingen. Hij behandelt hier het begrip mana en verder religieuze voorstellingen ten aanzien van hemel, zon, aarde en andere natuurverschijnselen. De daarop volgende twee hoofdstukken behandelen de negatieve en de positieve reactie van de mens op de inwerking van de superieure macht. Hoofdstuk 6 gaat over de verschillende soorten personen die in de religie een rol spelen. Aan de priester is een apart hoofdstukje gewijd en een over offer en gebed vormt het besluit.

Als korte algemeen begrijpelijke inleiding tot de phaenomenologie is dit boekje zeer geslaagd. Het lijkt mij ook zeer geschikt als beknopte handleiding voor een behandeling van deze stof in een van de hogere klassen van de middelbare school. In wetenschappelijk opzicht is het meer retrospectief dan vooruitwijzend, de meesterlijke samenvatting van een groots phaenomenologisch systeem, maar geen rekening meer houdend met de nieuwste inzichten en resultaten.

T. P. VAN BAAREN

F. M. Th. de Liagre Böhl, *Opera minora*. Studies en bijdragen op Assyriologisch en Oudtestamentisch terrein. J. B. Wolters, Groningen-Djakarta, 1953.

Een inhoudrijk verzamelwerk van meer dan 550 bladzijden zoals hier voor mij ligt kan in het NTT niet zo uitvoerig besproken worden als het verdient. Feitelijk eist elk van de 27 bijdragen een aparte, gedetailleerde bespreking. De eerste zeven bijdragen handelen over het Oude Testament. Het artikel over ,,Prophetentum und stellvertretendes Leiden in Assyrien und Israel'' is de Duitse bewerking van een studie die oorspronkelijk in dit tijdschrift gepubliceerd is. Vooral de Assyriologische bijdragen tonen duidelijk de grote veelzijdigheid van de schrijver. Meer dan de helft van deze bijdragen bewegen zich op het gebied van de godsdienstgeschiedenis. In al deze artikelen treft ons de diepgaande serieuze studie van de bronnen en meestal worden we verrast door een nieuwe en originele kijk op het behandelde probleem.

Behalve het reeds genoemde artikel vinden we historische bijdragen tot de kennis van het O.T. zoals het artikel dat deze bundel opent over ,,Het ontstaan en de geschiedkundige waarde van de Oudtestamentische verhalen''. Het wordt gevolgd door een philologische studie over woordspelingen. Van de Assyriologische bijdragen noem ik er enige die niet alleen voor Akkadisten maar ook in het algemeen voor theologen van belang zijn: Zo vindt men een kort overzicht van de Sumerische wereldbeschouwing, een artikel over ,,De Zonnegod als de beschermer der nooddruftigen'' en een ander over godsdienst en ethiek in Babel en Assur, een studie met de titel ,,Nieuwsjaarfeest en Koningsdag in Babylon en Israël'', een volgend over Nebukadnezar en Jojachin, en een beschrijving van ,,Babylon, de Heilige Stad''. Een bibliographie en registers verhogen nog de waarde van dit prachtige werk, dat door M. A. Beek van een korte persoonlijke inleiding is voorzien. T. P. van B.

OUDE TESTAMENT

K. Dronkert, *De Molochdienst in het Oude Testament* (With a summary in English). Drukkerij ,,Luctor et Emergo'', Leiden, 1953, 150 blz.

Met dit, aan de Vrije Universiteit te Amsterdam, verdedigde proefschrift heeft Dr Dronkert zich een plaats veroverd in de niet zeer lange rij van geleerden, die elk op hun wijze geprobeerd hebben op het duistere probleem van de Molochdienst in het Oude Testament hun licht te laten schijnen. Het eigene van Dr Dronkert's poging schuilt hierin, dat hij allereerst het Oude Testament zelf aan het woord heeft laten komen en pas daarna de blik op buiten-bijbelse gegevens heeft gericht. Dat is inderdaad een gezond uitgangspunt. Het teleurstellende is alleen dat er ook met deze methode niets nieuws uit de bus gekomen is. Dat is geen verwijt aan Dr Dronkert. Hij kan het immers niet helpen, dat de gegevens zo schaars zijn en onderling weinig samenhang vertonen. Ook hij kan niet veel meer doen dan vaststellen dat de Molochdienst in Israël kennelijk van vreemde

origine is en hoogst waarschijnlijk van de Kanaänieten overgenomen. In hoofdstuk VI wordt dan een poging ondernomen de ontwikkelingsgang te schetsen die de Molochdienst, naar de gegevens van het Oude Testament heeft doorgemaakt, een poging die van een te ver doorgevoerde schematisering niet is vrij te pleiten.

Van de bosjet-vocalisatie wil deze auteur niets weten. De oorspronkelijke naam van de afgod is altijd Molech geweest. (Wij vragen ons alleen af, waarom dit gezichtspunt niet terstond in de titel van het proefschrift tot uitdrukking werd gebracht).

Wat het boek interessant maakt, is de fervente bestrijding van Eissfeldt's visie op dit netelige probleem. Gelijk bekend kwam E. in 1935 in zijn studie *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch* (Beitr. zur Religionsgeschichte des Altertums, Heft 3, Halle a. S.) met de opzienbarende theorie voor de dag dat een god Moloch of Molech nooit had bestaan, maar dat het consonantenbestand *mlk* de aanduiding was van een bepaalde offersoort. Op enige in de buurt van Algiers gevonden votiefstenen gewijd aan Saturnus (Kronos), waarschijnlijk te dateren in het einde van de tweede of het begin van de derde eeuw na Chr., komt nl. het woord *morchomor* of *molchomor* voor, wat volgens E. de Latijnse transcriptie zou zijn van het Punische consonantencomplex מללאמר en de betekenis zou hebben van ,,toezegging'' of ,,belofte'' (van een lam). De stam *mlk* zou nl. in het Aramees-Syrisch ,,belofte'' of ,,vervulling van een belofte'' betekenen, terwijl אמר ,,lam'' of ,,schaap'' zou zijn. Uit een en ander meende E. nu te mogen concluderen dat het Oud-Testamentische *molek* terminus technicus voor een bepaald soort offer zou zijn. Deze theorie werd reeds door velen op allerlei gronden bestreden en Dr Dronkert meent, dat zijn plaats ook in de rij der tegenstanders behoort te zijn. Hij is er m.i. inderdaad in geslaagd verschillende zwakke steeën in E.'s theorie aan te wijzen. Het geheel rust hier op een vrij wankele basis. De ene hypothese moet zich vast houden aan de andere. Hoe weinig doorzichtig de Oud-Testamentische gegevens ook mogen zijn, is het toch zo dat de *prima vista*-indruk inderdaad naar het bestaan van een godheid heenwijst. Ik zou hier zelf op een paar dingen willen wijzen, waaraan Dr D. m.i. te weinig aandacht heeft geschonken. In de eerste plaats dit. Ook al zal in 1 Kon. XI:7 misschien aan de lezing למלכם de voorkeur moeten worden gegeven, dan kan in ieder geval uit de tekstredactie worden afgeleid dat Molek als naam van een god in die tijd bekend is geweest (verondersteld natuurlijk dat Dr D. met zijn afwijzing van de bosjet-theorie gelijk zou hebben).

Een belangrijker argument lijkt mij echter het volgende. In Lev. 20:5 staat de bedreiging: en Ik zal hem en allen die hem in zijn overspelige verering van de Moloch volgen uit het midden van hun volk uitroeien. Hier wordt het verbum *znh*, overspel plegen, hoererij bedrijven gebruikt, het typische werkwoord waarmede door de profeten het achterna lopen van vreemde goden wordt aangeduid.

Het tegen-argument, dat altijd in het veld wordt gebracht, dat het woord *molek*, afgezien van 1 Kon. XI 7, steeds met het artikel voorkomt heeft natuurlijk wel enige betekenis, maar moet, geloof ik, ook weer niet

worden overschat. Hoe vaak komen we immers niet ha-Elohim als de naam van *vere Deus* tegen. Terwijl ook ha-Baäl als *nomen proprium* niet ongebruikelijk is.

Resumerend mogen wij zeggen, dat Dr D. zich van een moeilijke en nogal ondankbare taak goed gekweten heeft. Hij zal het echter met ons eens zijn, dat ook met de verschijning van dit proefschrift het laatste woord over deze moeilijke materie nog niet is gezegd.

H. A. Brongers

NIEUWE TESTAMENT

Studia Paulina, in honorem Johannis de Zwaan, Septuagenarii, Haarlem 1953, f 9,50.

Achttien N.T.ici hebben een bloem geleverd uit de tuin van hun Paulinische studies en twee van hen, de hoogleraren J. N. Sevenster en Van Unnik hebben ze samengevoegd tot een feestboeket voor de zeventigjarige Prof. de Zwaan. Al worden de artikelen samengehouden door de titel „Studia Paulina" (alleen de bijdrage van Black over de tekst van het Tetraevangelium van de Pesjitta valt eigenlijk wat buiten dit kader), toch vormt zo'n huldigingsbundel een wel zeer bont geheel, aan de ene kant onbevredigend, anderzijds toch ook weer boeiend. Men oordele zelf: met de problemen rondom de apostelvergadering houden Geyser en Bo Reicke zich bezig en eigenlijk ook Barrett (over de „zuilenapostelen"); er zijn studies over gumnos in 2 Cor. 5:3 (J. N. Sevenster), ta logia tou theou in Rom. 3:2 (Doeve) en ennomos Christou (Dodd), over Hand. 13:1–3 (G. Sevenster), 2 Cor. 1:15–24 (Van Unnik) en 2 Cor. 2:14–17 (Manson); Clavier en Menoud houden zich bezig met Paulus' eventuele ziekte en 2 Cor. 12:7; verder noemen we de studies over Paulus en de eenheid van de kerk (Bratsiotis), Ignatius en Paulus (Bultmann), tekstcritiek en leer (Clark), het messiasschap van Jezus (Dahl), de Paulinische brieven als kerugma (Grosheide) en de gedachtengang in de Paulinische brieven (Jeremias). Sommige bloemen in de boeket kleuren niet helemaal bij elkaar. We vinden van elkaar afwijkende opvattingen over de rots van Matth. 16:18 (Barrett: Petrus zelf; Bratsiotis: zijn belijdenis), de doorn in het vlees (Clavier: ziekte; Menoud: het niet kunnen winnen van de Joden – een boeiende, maar mij niet overtuigende hypothese), de apostelvergadering (Bo Reicke: Gal. 2 en Hand. 15 spreken waarschijnlijk over dezelfde vergadering; Geyser: in Gal. is geen sprake van een vergadering) en over ambten en wijding, waarover de Griek Bratsiotis en de Ned. Hervormde G. Sevenster toch wel verschillend denken. Een beoordeling van de verschillende bijdragen zou te ver voeren. Ik vermeld slechts, dat de artikelen van Dodd, Menoud, Bo Reicke en de beide redacteuren mij vooral troffen; maar een dergelijke voorkeur is mede door persoonlijke belangstelling bepaald. De Studia Paulina zijn een mooi geschenk voor Prof. de Zwaan en – mede door foto en bibliografie – voor ieder die ze zich aanschaft.

C. H. Lindijer

Concordantie op den Bijbel in de nieuwe vertaling van het Nederlands Bijbelgenootschap, samengesteld onder toezicht van Prof. Dr W. H. GISPEN en Prof. Dr H. N. RIDDERBOS. Nieuwe Testament. Afl. 1. J. H. Kok N.V., Kampen 1954, 64 blz., ing. f 2,50, de vijf afl. samen geb. f 14,75.

Met bewonderenswaardige spoed volgt op de nieuwe vertaling van het Ned. Bijbelgenootschap een nieuwe concordantie. De eerste aflevering ligt voor ons: een fraai uitgevoerd stuk drukwerk. Als het eerste deel (op het Nieuwe Testament) compleet is, hopen wij op dit werk terug te komen; thans volstaan wij met een aankondiging en een gelukwens aan de samenstellers – behalve de bovengenoemde ,,toezichthoudende'' hoogleraren, worden in het Woord Vooraf de namen van de heren W. van der Kamp, H. W. Noordman en Z. G. van Oene genoemd – en aan den uitgever.

E. J. S.

KERKGESCHIEDENIS

A. SIZOO, *Christenen in de antieke wereld*, J. H. Kok, Kampen 1953, 204 blz., geb. f 7,50.

De schrijver, classicus van professie, heeft reeds vele gewichtige diensten bewezen aan de kerk- en dogmengeschiedenis, o.m. door zijn uitgaven en vertalingen van Augustinus en Calvijn, zijn Geschiedenis der oudchristelijke letterkunde en door in verschillende boeken de wereld van het Nieuwe Testament en de vroege kerk voor de huidige generatie levend te maken.

Het bovenvermelde boek vergunt ons door een zorgvuldige keuze en vertaling van originele stukken een blik in verschillende sectoren van het leven der christenheid in de eerste eeuwen. De schrijver geeft daarbij slechts zoveel toelichting als nodig is tot goed begrip van de authentieke verslagen, brieven e.d. De lezer komt in onmiddellijke aanraking met de levende personen van die tijd en de sfeer, waarin de gebeurtenissen zich afspeelden. Hij krijgt een kijkje in het monnikenwezen, in het leven der gemeenten, hij hoort Augustinus preken, hij krijgt een pennestrijd onder ogen tussen deze kerkvader en de ongemakkelijke, achterdochtige Hiëronymus, hij is er getuige van hoe men in een openbaar theologisch debat tussen Arianen en orthodoxen elkander niet alleen met bijbelteksten, maar ook met handtastelijkheden te lijf ging en hij maakt een pelgrimsreis van een aanzienlijke dame naar de Sinaï mee. Een lijst van de vertaalde passages is opgenomen en het boek is, zoals we dat van de uitgever gewend zijn, smaakvol uitgevoerd. Men kan alleen maar wensen, dat Prof. Sizoo het hierbij niet zal laten en nog eens een dergelijke, voortreffelijke selectie zal bieden.

W. F. DANKBAAR

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST EN ETHIEK

Ph. Kohnstamm, *Hoe mijn „Bijbels Personalisme" ontstond.* Tweede druk. H. D. Tjeenk Willink & Zoon N.V. Haarlem, 1952, f 1,90.

H. van Praag, *Philip Abraham Kohnstamm. Een man Gods.* W. ten Have N.V., Amsterdam, 1952, f 1,50.

Wie zich wil verdiepen in leven en werk van Prof. Kohnstamm, zonder twijfel één der grootste Nederlanders van deze eeuw, leze beide boekjes als inleiding. Meer dan inleiding kunnen zij niet zijn en willen dit ook niet.

a. Wat het eerstgenoemde geschrift aangaat, waarvan de tweede druk kort na Kohnstamm's overlijden verscheen, K. noemt het zelf „een schets, om te laten zien, hoe mijn kijk op leven en wereld is gegroeid".

Als zodanig moet men dit boekje ook lezen en, wanneer men persoonlijk zeer veel aan Prof. K. te danken heeft, dan leest men deze schets met eerbied en dankbaarheid en daarna raadt men ook jongeren aan deze schets te lezen, omdat ook bij Kohnstamm onweerlegbaar duidelijk wordt, dat de uiteindelijke kijk op leven en wereld, geen zaak is van de ratio alleen, doch van 's mensen mystieke reactie „Op de Totaliteit, waarmee hij in verbinding staat" (de Sopper).

b. Het boekje van H. van Praag, mede waardevol door bibliographische aantekeningen, is een bijna zou ik zeggen „ontroerend" getuigenis van iemand, die door de ontmoeting met Prof. Kohnstamm innerlijk verrijkt is. Van Praag beschrijft in het kort de betekenis van K. op vele terreinen van wetenschap èn praktijk en legt daarbij terecht sterke nadruk niet alleen op het Christen zijn van hem, maar ook op zijn Jood zijn en hij besluit zijn bespreking met de treffende woorden: „Hij heeft God gediend in waarheid en liefde... K. begreep, dat liefde waarachtig en waarheid vol liefde moest zijn." J. H. W. Warners

Nieuwe Weerbaarheid. Een studie in opdracht van het Hoofdbestuur van Kerk en Vrede. Uitgave: Van Loghum Slaterus. Arnhem, 1952, f 3,90.

Het is goed, dat dit boek werd geschreven. Nog maar al te vaak meent men, dat „Kerk en Vrede" lijdelijkheid predikt, maar dit boek is er om te bewijzen, dat men „weerbaar" kan zijn op een andere manier dan door middel van macht en geweld. Klaar en duidelijk wordt uiteengezet, dat de geestelijke waarden van een volk slechts verdedigd kunnen en mogen worden „met middelen, die in deze geestelijke waarden zelf gefundeerd zijn".

Wat dit boek tevens bijzonder aantrekkelijk maakt, dat is het zgn. „Aanhangsel" met historische voorbeelden van geestelijke weerbaarheid.

J. H. W. W.

„Uitzichten" (Vrijz. Prot. bijdragen aangeboden aan Prof. Dr L. J. van Holk t.g.v. zijn 60ste verjaardag op 16 October 1953). Uitg. Fa W. Gaade, Delft. Prijs geb. f 8,50.

Toen ons opgedragen werd de bundel „Uitzichten" te bespreken (hoe juist is de titel door de medewerkers gekozen) bekroop ons allereerst het gevoel dat deze taak onmogelijk was: bij een verjaardag onthoudt men zich in het algemeen van een openbaar oordeel over het door anderen aangeboden geschenk; dit doet men in het dagelijks leven, dus zeker in de wereld der theologie. Men denkt echter ook aan de jarige: en wie zich de tijd herinnert welke hij op de Leidse collegebanken onder het gehoor van Prof. van Holk doorbracht, krijgt in deze herinneringen enkele maatstaven geschonken welke hij dit werkstuk aan kan leggen. De maatstaven welke de Leidse herinneringen ons brachten waren: perspectief, verrassing, eerlijkheid, speelsheid en ernst.

Uitzichten zijn er voldoende in deze bundel: het opstel van Dr H. Faber: „Psychosomatiek, psychotherapie en zielszorg" betrekt nieuwe terreinen der medische wetenschap in de blik der theologie; Mej. Dr Herfst doet dit t.a.v. het „social casework" in: „De techniek der zielszorg", Dr Heering ziet uit naar het congregationalisme in zijn: „De derde weg in de oecumene".

Het verrassende element in dit boek was o.i. het meest aanwezig in Dr J. de Graafs bijdrage: „Enkele kanttekeningen bij het begrip saecularisatie". Saecularisatie, aldus Dr de Graaf is niet het binnendringen van de wereld in de kerk, maar omgekeerd de poging welke de kerk in de aanvang der kerkgeschiedenis deed (bij voorbaat tot mislukken gedoemd) om de cultuur te christianiseren. Hierdoor verloor de kerk haar besef van vreemdelingschap op aarde.

Met een meer naar binnen gerichte blik, persoonlijk en eerlijk, schrijven Ds F. E. van Leeuwen („De navolging van Christus"), Dr J. F. van Royen (over het wezenlijke van het huisbezoek als het wisselen van Gods groet: A Dieu) en Dr W. R. M. Noordhoff, wiens bijdrage de geest der dankbaarheid om het bestaan der Rem. Broederschap ademt.

O.i. waren de artikelen van Dr G. J. Hoenderdaal („Schoonheid als verhulling en onthulling van het heilige") en Drs R. Hensen („Theologie en Wijsbegeerte") het meest doorwrocht, maar dan ook het minst „speels". Prof. van Holk heeft in een van zijn naoorlogse colleges over de „wijsbegeerte van de godsdienst" gezegd, dat hij moeilijk, nú, waarde en betekenis van dit vak kon aangeven. Coll. Hensen formuleert de taak van de wijsbegeerte als: „de weerloosheid van het geloof duidelijker te (doen) zien" (pag. 98). Een uitspraak welke verwantschap met Dr de Graafs visie betekent.

Een vraag welke ons in het bijzonder bij het lezen van Drs Hensens bijdrage heeft begeleid is deze, of hij Barth en Heering recht doet als hij hen verwijt, dat zij het geloof beschrijven als een aparte kennis, maar nergens duidelijk maken welke deze aparte kennis is. Mij dunkt dat beiden duidelijk maken wat geloven is: èn Godskennis (de genadige God, Heering; de verzoenende God, waarop Barth het accent legt), èn zelfkennis (zondaar-zijn).

De firma Gaade gaf dit werk feestelijk uit. W. KNOPPERS

OECUMENICA

EIVIND BERGGRAV, *Es sehnen sich die Kirchen*. Erfolge und Hindernisse auf dem Wege zur Einheit. – Göttingen o.J. (1953), 88 S., D.M. 5.80.

Wanneer ons in de komende zomer inlichtingen gevraagd worden over de stand der Oecumenica, dan kunnen deze vijf colleges van de Oslose bisschop ons goede diensten bewijzen.

Met zin voor humor releveert hij duidelijke voorbeelden, en met pastorale bewogenheid tracht hij ze te verstaan. Zijn ruime ervaring en fijne intuïtie verlenen zijn woorden een onmiskenbaar gezag, ook al zijn ze nu reeds twee jaar geleden uitgesproken.

Achtereenvolgens behandelt schr.: 1. recente herenigingen (in Zuid-India en het Los Alamos-experiment); 2. de non-theological factors; 3. het ,,spontane'' en het ,,stabiele'' kerktype; 4. Avondmaalsgemeenschap; 5. hoe en wanneer eenheid?

Opmerkelijk is de interpretatie der overigens welbekende feiten in hoofdstukken 1 en 2; de hoofdstukken 3 en 4 behandelen actuele onderwerpen op lezenswaardige wijze.

Voor ons uiterst opvallend is het oordeel van deze bisschop over het streven naar zogenaamde ,,apostolische'' successie. Hij herkent hierin een romantisch streven, dat echter geen steun vindt in historische feiten: de eerste bisschoppen zijn niet door elkaar, maar door presbyters gewijd. Zelfs nu de Engelse kerk nog slechts over ,,historisch episcopaat'' spreekt, geeft Berggrav boven deze horizontale ecclesiologie de voorkeur aan de verticale, die de directe verbinding met Jezus Christus constituïtief acht. Berggrav geeft hier een sterk betoog.

Ook het hoofdstuk over Avondmaalsgemeenschap treft ons. Als hèt huidige oecumenische probleem noemt schrijver de vraag of Avondmaalsgemeenschap voorbereiding of gevolg van kerkhereniging moet zijn. Overeenkomstig de regelen der bona fide dogmatiek toont hij de noodzaak van het laatste aan; maar dan wijst hij erop, hoe ,,Christus zelf deze regels doorbreekt'', nu het kerkelijk oecumenisch contact bij de betrokken vertegenwoordigers (dat zijn niet altijd de theologische leiders) een niet te weerhouden verlangen doet ontstaan om de in de ontmoeting ontdekte gemeenschap te vieren in het Avondmaal.

Wij begrijpen het, wanneer schr. voorlopig hierin de betekenis der oecumenische beweging ziet, dat zij nieuwe gezichtsvelden opent voor onze dikwijls toegesloten kerken. Uitzicht op een fascinerende realiteit.

BJARNE KRISTENSEN

A. RINKEL, *Die heilige Eucharistie*. G. J. A. Ruys, Amsterdam 1952, 100 blz., ing. f 3,90.

Dr Rinkel biedt in een schijnbaar eenvoudige, maar in wezen zeer doorwerkte studie, een overzicht van het gesprek rondom de Eucharistie, waarin het resultaat der exegese en een eigen dogmatisch-systematische conclusie wordt gegeven. In alle eeuwen heeft de Kerk vanuit de Eucha-

ristie als het brandend middelpunt geleefd. De Patres leefden meer uit haar gevierde werkelijkheid, dan in de theol. bezinning erover. Het ,,dat" der mystieke werkelijkheid van het ,,Christus praesens" weegt hen zwaarder dan het ,,quo modo". De Middeleeuwen geven een verschuiving te zien naar materialisering, individualisering en naar een ,,herhaling" van het offer i.p.v. een present stellen. De Reformatie komt in verzet, maar slaagt zelf er niet in de sacramentele grondstructuur der Kerk vast te houden.

De schrijver heeft een katholieke visie voor ogen die startpunt voor serieuze oecumenische discussie kan worden: De Kerk leeft uit het grondgeheim van de mystiek-ontische realiteit van het Christus-praesens. De viering der Eucharistie is geen herhaling, maar present-stelling in ruimte en tijd van het eeuwig geldende kruisoffer van Calvariën. Het offerkarakter ervan is essentieel, evenals de maaltijd als de weg tot het deel ontvangen er aan. De Eucharistie is een gemeenschapssacrament, geen middel tot individualistische heiliging. De viering is de effectieve anamnese, de memoria passionis Christi, waardoor de gelovigen worden mede betrokken in Zijn leven van lijden, sterven, opstanding en verheerlijking. Medeverrijzenis met Christus. De Heer is zelf uitdeler zijner mysteriën; de dienaren delen ze ministerialiter rond. Christus heeft de tekenen van Lichaam en Bloed tot gevulde en effectieve tekenen zijner reële tegenwoordigheid gemaakt. De tekenen zijn pars pro toto. De Heer zelf in zijn lijden en glorie is in ons midden. De R.K. transsubstantiatieleer wordt afgewezen, evenals Luthers consubstantiatio, beide uitgaande van een foute probleemstelling. De woorden transvaluatio of transfiguratio duiden zuiverder aan dat de tekenen doorwoond zijn. De consensus van de Bonner Unions Konferenz wordt tot verder onderzoek aanbevolen. De Eucharistie is dus een offer, dat als sacrificium nooit losgemaakt kàn en mag worden van de maaltijd; epiclese en consecratieformule met wijdere context hebben consecratorische gelding. Communio sub utraque is de beste traditie. Alle gedoopten zijn communicant. Reservatie kan alleen plaats hebben ten behoeve van verlengde communie; de adoratie evenzeer.

Dit zijn slechts enkele punten uit een inhoudsrijk geschrift. Moge het in de Wereldraad (F. and O.) en in Nederland die aandacht ontvangen die het verdient als bezonnen en voorzichtig uitgangspunt voor verder gesprek.

H. van der Linde

F. M. Braun, *La Mère des Fidèles* (Casterman, Tournai-Paris, 1953, 207 blz.).

In deze monographie doet de bekende Bijbelgeleerde Prof. Braun een poging om uit de enkele teksten, die in de Johanneïsche geschriften impliciet of expliciet aan Maria worden gewijd (als zodanig komen Joh. 1:13, 2:1–11, 19:25–27 en 34–35 en Openb. 12 ter sprake) de plaats van Maria in de H. Schrift te bepalen. De schrijver beschikt ongetwijfeld over een grote kennis van het Nieuwe Testament en de patristiek, maar heeft zich m.i. telkens door apologetische verlangens op sleeptouw laten nemen. Zo nu en dan wrijft men zich de ogen uit van verbazing, bijvoorbeeld wanneer uit Openb. 12:6 wordt afgeleid, dat Maria naast haar Zoon in de hemel

zou zijn (p. 166, 169, 173) om daar haar middelaarswerk te verrichten (p. 168 ss.), alsof alleen de tegenstelling tot Openb. 12:5 niet voldoende zou zijn om niet op deze gedachte te komen. Het frappeerde mij telkens hoe de schrijver, om in de buurt van het huidige Mariologische dogma te komen, de kerkvaders in de steek moest laten. Duidelijker dan tot nu toe is mij door deze studie geworden, dat niet alleen de Schrift maar ook de kerkvaders nog ver van dit dogma staan. Het zou m.i. van betekenis zijn, wanneer van deskundige Protestantse zijde eens uitvoerig zou worden aangetoond, waarom Brauns conclusies juist om exegetische redenen onaanvaardbaar zijn. A. J. BRONKHORST

Dr F. BOERWINKEL, *Kerk en secte*, 's-Gravenhage (Boekencentrum), 1953. Prijs f 6,—.

Dit boek heeft een beschouwend en een feitelijk gedeelte. Het laatste, achteraan komend, bevat gegevens over allerlei secten, die door deze zelf verstrekt zijn en dus de nieuwste ontwikkeling weergeven. In het beschouwend gedeelte komen een groot aantal waardevolle opmerkingen en onderscheidingen voor. De secte wordt van de sociologische en psychologische kant benaderd en de onderscheidingen van Kuyper, Lindeboom en Aalders worden beproefd en op gelukkige wijze gecombineerd, terwijl de onderscheiding in open en gesloten type van Mennicke zeer waardevol blijkt. Inzake de Nieuwtestamentische gegevens, zou ik het artikel van Michaelis in Theol. Wörterb. z. N.T., deel V, S. 42–118 verwerkt willen zien: wat daar over ,,hodos'' staat, zou het in dit boek op blz. 14–16 gebodene kunnen verbeteren. Daar het boek bedoelt ,,een wichelroede te zijn om sectarische verschijnselen in en buiten de kerk te ontdekken'' (blz. 8), is het wel zaak het begrip ,,kerk'' nader te formuleren. Die van blz. 57: ,,de kerk is de plaats, waar de hele Christus met zijn hele volk samenwonen wil'', ligt wel erg open en is, daar het verschil tussen kerk en secte ook veelszins een grenskwestie is, te vaag. art. 27 Ned. Gel. Bel.?

Ik meen dat de secte bestaat uit georganiseerde ketters. Door Nigg zijn we de ketters meer gaan waarderen: we zouden hen bijna het zout der aarde gaan noemen! Bij de secte komt het eerst aan op een bepaalde ontdekking van een waarheid, dan volgt een bepaalde formule of formules en daarna komt de organisatie. Voor de meeste secten zijn de formules, die kerktaal en dogmatiek vaak vervangen, typerend. Soms bestaan die uit reeksen teksten en bepaalde woorden voor belevingen en handelingen. Dr B. acht bestrijding van de secten nodig (blz. 113, vgg.), doch verwerpt de rationalistische methode, dus de zogenaamde apologie. Echter mogen we erop wijzen dat vele secten juist vrij sterk rationalistisch zijn georiënteerd: zij verabsoluteren een deelwaarheid en trachten die intellectueel te benaderen. De typisch enthousiaste secten of bewegingen zijn altijd het minst benaderbaar: de kerk heeft zich daartegenover steeds zeer afwijzend gesteld: alle eeuwen door. De formule betekent bij hen minder: het tongen-spreken is wel de sterkste afwijzing van de formule. Bij een beweging als die in Utrecht momenteel (laat ons die Hoekendijkbeweging mogen noemen) is er sprake van tongen-spreken doch ook van uitleg en er zijn bepaalde formules.

Zo zouden we meer dingen kunnen noemen, die in een boek over de secten moeten worden verwerkt. Doch wat hier geboden wordt, is zo voortreffelijk en oriënterend, dat we ieder kunnen aanraden het goed te lezen of in kringen te behandelen. De openheid voor elke kritiek die van de secte uit op de kerk wordt uitgeoefend, bepleit de schr. met nadruk en zeer terecht. Uit alles blijkt, welk een rijk en levend boek toch de Bijbel is, een bron waaruit zovele stromen zonder ophouden uitvloeien. Tenslotte vragen wij nog bijzondere aandacht voor hoofdstuk IX ,,secte of orde'', waarin hij het opleven der min of meer gebonden orden (Michaelis, Iona, Taisé en Grandchamps) als een eis des tijds stelt. In elke grote gemeenschap is het niet meer mogelijk, gelijk b.v. bij de Jehovah-getuigen, iedereen als ,,verkondiger'' te laten meedoen, eenvoudig omdat een groot deel van elke grote kerk feitelijk evangelisatie-object is.

H. J. HAK

PRACTISCHE THEOLOGIE

GERHARD SCHMIDT, *Das alte Testament im kirchlichen Unterricht.* Chr. Kaiserverlag, München, 1937. 144 S., geb. f 2,85.

Dit boek, uitgekomen in de ,,Pfarrbücherei für Amt und Unterweisung'' als Band V, geeft voor ieder die godsdienstonderwijs heeft te geven een beknopt, boeiend geschreven overzicht over de stof die men uit het Oude Testament kan kiezen. Het is niet zo uitvoerig als P. ten Have, Van profeten en apostelen, dl I, bij Wolters, Groningen, uitgekomen in 1940, maar het omvat de gehele geschiedenis ook van het begin af, terwijl Ten Have alleen de profeten en de dichterlijke boeken beschreef. Schmidt geeft telkens grote citaten uit Luther, legt nadruk op het verband tussen het Oude en het Nieuwe Testament niet alleen in de zgn. Messiaanse profetieën, maar in heel de heilsgeschiedenis. Voor gevorderde leerlingen wil hij de Schriftcritiek laten meespreken. Gen. 1–11 is geen geschiedenis in de gewone zin; de aartsvadergeschiedenis vormt de overgang, eerst bij Mozes wordt het in historisch opzicht helder. Dat wil in het geheel niet zeggen dat het boek Genesis minder openbaring Gods zou bevatten. Integendeel! Het Nieuwe Testament heeft juist telkens weer hieraan herinnerd: de schepping, de zondeval, Abraham... Schmidt laat het alles leven door er teksten mee te verbinden, niet alleen uit de psalmen en Spreuken, maar ook veel uit Jezus Sirach en (wat minder) uit de Wijsheid van Salomo en Tobit. Eerst op S. 114 begint hij met de profeten en behandelt alleen Elia, Amos, Jesaja en Jeremia afzonderlijk. Een paragraaf over ,,de Babylonische ballingschap'' geeft gelegenheid om over Ezechiël en de tweede Jesaja te spreken en een over ,,de na-exilische tijd'' handelt over Ezra, Nehemia en wat er verder volgde. Van S. 136–144 volgen nog practische opmerkingen, b.v. Waar kan men behalve in Genesis–Esther nog Bijbelse geschiedenis vinden? In Ps. 105 en 106, Sir. 47, Hand. 7 en Hebr. 11. Welke Schriftgedeelten uit het Oude Testament kan men goed gebruiken op de christelijke feestdagen? Welke Gezangen hebben stof uit het Oude Testament bezongen? Wat kan men tot verdediging van het Oude Testament zeggen? Hoe wordt het Oude Testament in het Nieuwe gebruikt?

„Het oude is de bron voor het nieuwe, het nieuwe is het licht voor het oude" zei Luther (fons novi, lux veteris).

Conclusie: een zeer bruikbaar boek. Wie met zijn leerlingen de 38 lessen van dit boek behandelt en dan nog in enkele lessen de bijkomende vragen, aangepast aan de toestand in onze kerk beantwoordt, geeft hun iets goeds mee, wat de beste leerlingen zeker zal prikkelen tot verder onderzoek.

J. H. SEMMELINK

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, 3ième édition. Editions de Chevetogne (Belg.) 1953, 289 p., Fr. B. 165.

C. J. BLEEKER, *Het geloof waaruit wij leven*. Born, Assen 1953, 94 blz., ing. f 2,90.

L. A. SNIJDERS, *The meaning of zaar in the O.T.* (diss.). E. J. Brill, Leiden 1953, 154 blz.

M. DIBELIUS, *An die Kolosser, Epheser, an Philemon* (Handbuch zum N.T. 12) 3. Aufl., J. C. B. Mohr, Tübingen 1953, III u. 113 S., brosch. D.M. 7,20, geb. D.M. 9,60.

A. F. MELLINK, *De Wederdopers in de Noordelijke Nederlanden, 1531–1544*. J. B. Wolters, Groningen/Djakarta, 1954, 440 blz., ing. f 11,90.

R. BECKERS, *Door Christus' lijden*. 6 vastenmeditaties. Dekker & v. d. Vegt, Utrecht/Nijmegen 1954, 160 blz.,ing. f 4,25.

GEORGES PIDOUX, *L'homme dans l'Ancien Testament*. Delacheux & Niestle, Neuchâtel/Paris 1953, 75 p., Fr. S. 3,85.

OSCAR CULLMANN, *La tradition*. Delachaux & Niestle, Neuchâtel/Paris 1953, 55 p., Fr. S. 3,35.

JACQUES ELLUL, *L'homme et l'argent*. Delachaux & Niestle, Neuchâtel/Paris 1953, 220 p., Fr. S. 5,50.

REINHOLD NIEBUHR, *Foi et Histoire*. Delachaux & Niestle, Neuchâtel/Paris 1953, 233 p., Fr. S. 8,15.

O. NOREL JZN, *Hans Nielsen Hauge* (Lichtstralen, 54e jrg, no 4), J. N. Voorhoeve, den Haag 1953, 44 blz., ing. f 0,90.

A. B. W. M. KOK, *Willem de Clercq* (id. no 3), J. N. Voorhoeve, den Haag 1953, 44 blz., ing. f 0,90.

A. SAPHIR, *Schrift en Openbaring*, J. N. Voorhoeve, den Haag 1954, 140 blz., geb. f 3,90.

R. BIJL, *Het leven is immers verschenen* (De brieven van Johannes). U. M. Holland, Amsterdam 1953, 98 blz.

F. W. GROSHEIDE e.a., *Wetenschap en kunst*. J. H. Kok, Kampen 1954, 84 blz., ing. f 2,75.

W. H. GISPEN en H. N. RIDDERBOS, *Concordantie op den Bijbel, N.T.*, afl. 1. J. H. Kok, Kampen 1954, 64 blz., ing. f 2,50, de 5 afl. tezamen f 14,75.

F. W. GROSHEIDE, *Het H. Evangelie volgens Mattheüs*, 2de dr., J. H. Kok, Kampen 1954, 464 blz., geb. f 18,75.

W. Volger, *Om de vrijheid van de kerk*. J. H. Kok, Kampen 1954, 468 blz., geb. f 14,75.

P. J. Roscam Abbing, *Levenswijsheid* (Exercitium Piëtatis 2), Boekencentrum, den Haag 1953, 118 blz., ing. f 2,50.

J. H. van den Berg, *Kroniek der Psychologie*. Boekencentrum, den Haag 1953, 69 blz., ing. f 1,35.

P. J. Roscam Abbing, *Bijbelse lijnen inzake de verzoening* (Studies uit de 's-Grav. Bijbelvereniging 6). Boekencentrum, den Haag z.j., 24 blz., ing. f 0,90.

W. C. van Unnik, *De oorsprong van het Kerstfeest* (id. no 5). Boekencentrum, den Haag z.j., 24 blz., f 0,90.

Wending. Kerk en Kunst. Boekencentrum, den Haag 1953, 128 blz., ing. f 3,25.

H. Oldewelt, *Geen onverdraagzaamheid, maar evenmin verdraagzaamheid*. Noord-Holl. Uitg. Mij, Amsterdam 1954, 140 blz., geb. f 5,25.

Martin Luther, *Wider den Löwener Theologen Latomus* (Ergänzungsband VI zu „Ausgewählte Werke" herausgeg. von H. H. Borcherdt u. G. Merz). Chr. Kaiser, München 1953, 183 S.

J. T. Nelis, *Daniël* (De boeken van het O.T., deel 11, boek 2). J. J. Romen & Zonen, Roermond/Maaseik 1954, 133 blz., ing. f 5,78, bij intekening f 5,10.

K. A. Beversluis, *Een halve eeuw strijd en opbouw*. Van Gorcum & Co, Assen 1953, 243 blz., ing. f 4,90.

A. A. van Ruler, *Kerstening van het Voorbereidend Hoger en Middelbaar Onderwijs* (Serie: Onze Tijd). G. F. Callenbach, Nijkerk 1954, 39 blz.

TIJDSCHRIFTEN

Kerk en Theologie, Jan. 1954. J. Petri, Leliën des Velds; G. Ph. Scheers, Gunning in Blauwkapel; S. Gerssen, Böhl en Kuyper.

Ecumenical Revieuw, Jan. 1952. E. Schlink, The Christian Hope and the Unity of the Church; L. Newbigin, The Present Christ and the Coming Christ; R. Mehl, The Hope of the Marxist; M. Webb, A Multi-Racial Church in a Multi-Racial Society; H. Berkhof, The Three Divisions in the Life of the Church; R. A. Nelson, Mission and Eschatology; K. Bliss, The Task of Communication; F. Bednář, The Ecumenical Idea in the Czech Reformation.

International Review of Missions, Jan. 1954. A Survey of the Year 1953; N. Langford-Smith, Revival in East Africa; A. W. Loy, The Church among Indians in Fiji.

Ned. Archief voor Kerkgeschiedenis, XL, afl. 2. C. G. N. de Vooys, Middelned. vertalingen van Thomas à Kempis' Hortulus Rosarum; D. de Man, Uit een drietal Middelned. handschriften; A. J. Visser, De Efficacia Sacramentorum bij Bonaventura en Duns Scotus; A. Hyma, Een vergeten werk van Geert Groote; A. M. Lubberhuizen-van Gelder, Een Portugees Psalmboek voor Batavia; H. S. Lucas, Landverhuizing Memoriaal 1846.

Hervormde Teologiese Studies, Desember 1953. Een hulde aan Prof. Dr F. M. Th. de Liagre Böhl; T. S. van Rooyen, Een discussie zonder eind; J. Dreyer, Hervormd als kerknaam gehandhaaf; A. M. T. Meyer, Enkele kenteoretiese begrippen in de geschiedenis; S. P. Engelbrecht, Die Pamflet van Dr H. S. Pretorius „Die Kerknaam".

Wending, Febr. 1954. F. M. van Asbeck, De taak der universiteit in het nieuwe Europa; F. J. Brevet, De tien geboden; D. M. Breebaart, Maria, de moeder; R. Boeke, Werk van Willy Fries; Notohamidjojo, Vereenzaming van de mens en Evangelie-prediking in het Javaanse land; Josha de Lier, Onderdoor; P. A. J. van Velzen, Georges Bernanos; J. Elema, Moderne Duitse litteratuur.

Studia Catholica, Oct. 1953. K. L. Bellon, Nieuwe wegen in de godsdienstwetenschap; Raffaele Belvederi, Benedetto Croce et l'Historicisme idéaliste; J. A. J. Peters, Het ondeelbaar ogenblik; P. C. Boeren, Over de Eucharistie als Sacrament der doden in Middelnederlandse communie-oefeningen; Zacharias, Russische heiligen, kloosterlingen en vromen.

Gereformeerd Theol. Tijdschrift, no 1, 1954. H. H. Grosheide, Twee edicten van Cyrus ten gunste van de Joden; A. M. Lindeboom, Daadwerkelijk aanvaard; H. Mulder, Nieuwe literatuur.

Harvard Theol. Review, Vol. XLVI, number 4. Martin P. Nilsson, The Bacchic Mysteries of the Roman Age; Edgar R. Smothers, Chrysostom and Symeon; R. M. Dawkins, Notes on Life in the Monasteries of Mount Athos; Colin Roberts, An Early Papyrus of the First Gospel; E. R. Goodenough and C. B. Wells, Military Chaplains in the Roman Army.

Vigiliae Christianae, Jan.-April 1954. H. C. Puech et G. Quispel, Les écrits gnostiques du Cod. Jung; E. Peterson, Die Begegnung mit dem Ungeheuer; J. C. M. van Winden, Minucius Felix Octavius 19, 9; D. Kuyper, Tert. nat. 2, 9, 13; Dom Michel Hugo, Fragments de Jérémie selon la Vetus Latina; J. H. Waszink, Notes on the Interpretation of Arator; J. G. Davies, The Peregrinatio Egeriae and the Ascension; M. Mühmelt, Zu der neuen latienischen Übersetzung des Mönchsspiegels des Euagrius; Ign. Carton, Note sur l'emploi du mot „Observantia" dans les homilies de St Léon.

Theologische Zeitschrift, Jan./Febr. 1954. Eduard Lohse, Missionarisches Handeln Jesu nach dem Evangelium des Lukas; Werner Bieder, Die sieben Seligpreisungen in der Offenbarung des Johannes; L. Pinomaa, Die Heiligung bei Luther.

Vox Theologica, Febr. 1954. W. F. Golterman, Casels Mysterieleer; H. Schmidt, De Encycliek „Mediator Dei" en de Mysterie-theologie van Dom Odo Casel; B. Neunheuser, Das Erbe Casels in unserer Zeit.

Musica Sacra, Febr. 1954. W. Mudde, Woord en toon in de kerkmuziek; K. Marx, De nieuwe liedzetting (slot); W. Mudde, Nieuwe wenken voor cantor en organist; J. F. Jaanus, Heinrich Schütz.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, Oct. Dec. 1953. J. Coppens, Le Messianisme Israélite d'après Paul de Broglie; F. Holtz, La valeur sotériologique de la Résurrection du Christ; J. Cambier, Dialogue avec

M. Cullmann; Chr. Moeller, Du nouveau sur le Pseudo-Denys; P. F. Fransen, Réflexions sur l'anathème au Concile de Trente.

Norsk Teologisk Tidsskrift, 1953, 2. E. Molland, Utviklingen av idéen om den apostoliske suksesjon; A. Hamman, Vantroen blant de franske intellektuelle.

Norsk Teologisk Tidsskrift, 1953, 3. Jacob Jervell, „Han kom til sitt eget"; Fridtjov Birkeli, De historiske problemer som knytter seg til beretningen om apostelkonsilet; Einar Molland og Johan Hygen, Den unge Zinzendorfs teologi.

Theology Today, Jan. 1954, Tenth Anniversary Number. J. D. Smart, The Life of Man in the Light of God; R. Niebuhr, The Tyranny of Science; P. L. Holmer, Law and Gospel Re-Examined; A. Roy Eckardt, Land of Promise and City of God; W. Lowrie, Glorify God in Your Body; Sherwood Eddy, What I Believe; Th. O. Wedel, The Group Dynamics Movement and the Church; H. T. Kerr, Jr, Theological Table-Talk; E. G. Homrighausen, The Church in the World.

ZIN EN BESTEMMING VAN HET MENSELIJK LEVEN VOLGENS HINDOEÏSTISCH BESEF

DOOR

DR D. J. HOENS

Het Hindoeïsme is te vergelijken met een zee. Zoals namelijk een zee het water van allerlei rivieren en stroompjes in zich opneemt en vermengt, zo heeft het Hindoeïsme allerlei religieuze voorstellingen en practijken in zich opgenomen en aangepast. Naast vele goden is er ook sprake van één God, Heer van alles, en verder van het Ene, de wereldgrond, het Al omvattende goddelijke. Men vindt er zeer grove vormen van volksreligie naast de meest verfijnde vormen van mystiek. Zo zou ik door kunnen gaan. De lezer zal zich afvragen hoe het mogelijk is dat een dergelijk bonte hoeveelheid van voorstellingen en practijken in één religie hun plaats vinden. Het antwoord op deze vraag is niet moeilijk te geven. Als men maar uit Indische ouders geboren is, de plicht van de kaste, waartoe men behoort in acht neemt, de Veda's als heilige schrift vereert en de autoriteit van de Brahmanen erkent, was en is men Hindoe. Was het met het voorgaande in orde, dan kon men op het gebied van de geloofsvoorstellingen allerlei afwijkende meningen hebben zonder daarmee voor onorthodox te moeten doorgaan en als zodanig behandeld te worden.

Ketterjagers, waaraan onze Kerkgeschiedenis zo rijk is, heeft men in India nooit gekend. Dit hangt samen met het feit, dat het Hindoeisme niet alleen een religie is, maar een *gehele cultuur*, waarin behalve het religieuze ook het sociale aspect zeer belangrijk is.[1])

Zo zijn er zes orthodoxe scholen geweest, die naast elkaar stonden.

Vooral ten aanzien van de uiteindelijke bestemming en van de wegen, om die bestemming te bereiken, lopen de opvattingen van de verschillende scholen nogal uiteen. Het ligt niet in onze bedoeling, om een uiteenzetting van de opvattingen van al deze scholen te geven. Slechts met één school zullen wij ons nader bezighouden.

Deze éne school heet de Vedānta. In deze Vedānta zijn echter nog weer verschillende richtingen vertegenwoordigd. Het zal duidelijk

---

[1]) Men bedenke dat het feit uit Indische ouders geboren te zijn reeds een belangrijke factor is om Hindoe te zijn. Omgekeerd kan iemand die niet uit Indsche ouders geboren is nooit echt Hindoe worden ook al omhelst hij de Hind. religieuze vormen en leerstellingen.

zijn dat wij ons ook ten aanzien hiervan de nodige beperkingen zullen moeten opleggen.

De twee voornaamste theologen van de Vedānta te weten: Śaṅkara en Rāmānuja zullen we geregeld het woord geven.

Waarom ik de Vedānta gekozen heb? Hij bezit sedert ongeveer de dertiende eeuw de onbetwiste heerschappij tot op de huidige dag en hij heeft dus zijn stempel gedrukt op het gehele Hindoeïsme der laatste eeuwen. Zo hebben aanhangers van andere scholen zijn invloed ondergaan.

Ook de vice-president van India, Prof. Radhakrishnan, die het vorige jaar een bezoek aan ons land heeft gebracht, is evenals vele andere prominente religieuze leiders in India, aanhanger van de Vedānta. Een en ander leek mij voldoende reden, om deze school te kiezen.

Wij spraken zoëven van de uiteindelijke bestemming van het menselijk leven. Het menselijk leven heeft naar Hindoeïstische opvatting vier bestemmingen. Dat is de algemene overtuiging der Hindoes al van zeer oude tijden af.[1])

De beperkingen, waarover we het hadden, gelden alleen ten aanzien van de vierde of laatste bestemming. Hetgeen we over de eerste drie bestemmingen zullen opmerken is algemeen Hindoeïstisch.

Deze drie bestemmingen zijn volgens een oude sage, die in het heldenepos, het Mahābhārata[2]), wordt meegedeeld, door de god Brahmā aan de goden geopenbaard toen aan het einde van het gouden tijdperk ondeugden en hartstochten hun intrede deden. De god Brahmā had voor dit doel een boek van 100.000 hoofdstukken nodig. De goden hebben dit werk successievelijk sterk verkort en het vervolgens aan wijze mensen geopenbaard, die het onderricht der goden in verschillende handleidingen te boek stelden.

Het eerste maar ook het laagste levensdoel der mensen is de bevrediging van de begeerte naar het *genot* (kāma). In ruimere zin wordt met dit woord kāma elk zingenot bedoeld. Deze genietingen bereiken echter hun hoogtepunt in het liefdesspel en geslachtelijk genot. Om werkelijk het summum van genot te smaken dient men de kāma niet aan de blinde passie over te laten, maar moet men de beste middelen en de gunstige omstandigheden kennen.[3])

---

[1]) Zie P. V. Kane, *History of Dharmaśāstra,* Government Oriental series Class B. no 6, Poona 1941, volume II, part I, p. 8.

[2]) Bombay ed. XII: 59 Calcutta ed. XII: 2122 vv.

[3]) cf. *Das Kāmasūtram des Vātsyāyana* übers v. R. Schmidt, Berlin 1915, SS. 3–4.

In het Kāmasūtra, Handleiding van de liefde, het klassieke werk over de kunst der liefde tot op de huidige dag, vindt men de middelen en omstandigheden tot in details beschreven. Alleen, de droge toon en de dorre trant van het boek is weinig in overeenstemming met de inhoud. Uit dit werk nu blijkt, dat ook het artistieke leven, waarvan vooral de schilderkunst, de dans en de muziek en de kennis van juwelen, lekkernijen, spelen en masseren, tot het terrein van de kāma behoren. Ook zij zijn dienstbaar aan het doel, te weten het verfijnde zingenot.

De schrijver [1] van het Kāmasūtra weet echter zeer goed, dat de zin en bestemming van het menselijk leven met het jagen naar genot en het genieten niet is uitgeput. Er zijn andere waarden, waaraan de bevrediging van de begeerte naar genot ondergeschikt moet worden gemaakt.

Hij schrijft aan het eind van zijn boek: ,,Wie de bedoeling van dit leerboek kent, bedwingt zijn hartstocht, omdat hij aan dharma (3e levensdoel) artha (2e levensdoel) en kāma de waarde toekent, die ze in de wereld bezitten''.[2])

En het Mahābhārata zegt: ,,De dwaas streeft kāma na. Hij die uit hebzucht de dharma opgeeft en zonder er de middelen voor te hebben naar artha en kāma streeft, gaat te gronde.'' Kāma heeft zijn waarde mits hij niet in strijd komt met de dharma. Zo zegt in de Bhagavadgītā, het N.T. van de Hindoes, de godheid van zichzelf dat hij in de wezens de kāma is, die niet in conflict komt met de dharma.[4]) De moderne Hindoe Radhakrishnan zegt het op zijn wijze als hij schrijft dat wij de genietingen van het gewone leven aanvaarden mogen. ,,If man is denied his emotional life, he becomes a prey to repressive introspection and lives under a continual strain of moral torture.'' [5]) Hiermede nemen wij afscheid van het eerste levensdoel en komen tot het volgende, te weten: het streven naar het verwerven van goederen: geld, bezit, maar ook van macht, aanzien en vrienden (artha). Ook hierover bestaan handboeken. Daarin is o.m. sprake van landbouw, veeteelt, onderscheiden ambachten en kookkunst. Zelfs is er een aparte handleiding voor dieven, waarin staat te lezen hoe men op de handigste wijze zijn medemensen van hun geld en

---

1) *Vātsyāyana*; hij leefde in de 3e eeuw v. Chr.
2) R. Schmidt, *Kāmasūtram*, cap. 369, S. 479.
3) in de Bombay-editie V: 124: 35–36; in de Calcutta-editie V; 4156–4157.
4) Zie *Bhagavadgītā* VII: 11.
5) zie *Eastern Religions and Western Thought*², Oxford 1940, pp. 352–353.

goed kan afhelpen.[1]) Tot het terrein van de tweede levensbestemming behoort verder de levenswijsheid en de politiek. In een beroemd boek over dit laatste onderwerp [2]) leest men o.a. dat een sterke koning de beste waarborg voor de handhaving van het recht is, echter ook hoe de vorst hem onaangename personen op de eenvoudigste wijze uit de weg moet ruimen. De koning dient elk middel te baat te nemen om zijn macht te handhaven. Het zal de lezer dan ook niet verwonderen, dat de auteur van dit boek het tweede levensdoel bovenaan plaatst: „Kāma en dharma hebben hun wortel in de artha.'' [3]) Het grootste deel van de Indische tradities is het hiermede volstrekt niet eens. „Hem, die alléén maar uit is op artha in deze wereld moet men haten''.[4])

Prof. Radhakrishnan, die we reeds vaker citeerden, schrijft zelfs: „Property is a mandate held by its possessors for the common use and benefit of the commonwealth cf.Bh. G.Pur.VII: 14:8: „We have a claim only to so much as would satisfy our hunger. If anyone desires more, he is a thief deserving punishment.'' [5]) Anderen leggen er de nadruk op dat men alle drie levensbestemmingen dient na te streven, maar dat men artha en kāma op dient te geven wanneer ze in strijd komen met de dharma.[6])

Radhakrishnan omschrijft de betekenis van het tweede levensdoel als volgt: „Spiritual life finds full scope only in communities of a certain degree of freedom from sordidness. Economic insecurity and individual freedom do not go together.'' [7])

We hebben al enige malen het woord dharma gebruikt; we zullen daaraan nu wat meer aandacht dienen te besteden. Dharma is nl. de derde levensbestemming van de Hindoes. Voor millioenen en nog eens millioenen van hen is dit derde levensdoel tevens het hoogste, dat zij in dit leven kunnen bereiken. Vandaar dat het begrip dharma in het Hindoeïsme zulk een belangrijke plaats inneemt. Wat is dharma? „Dharma is de wetmatigheid, regelmaat, harmonie en het fundamentele evenwicht, de norm, die heerst in de natuur én in de mensenwereld.'' [8]) De dharma is het, die het vuur tot branden brengt

---

[1]) cf. H. von Glasenapp, *Der Hinduismus*, München 1922, SS. 256–257.
[2]) het *Arthaśāstra* van Kautilya, ± 300 v. Chr.
[3]) *Arthaśāstra* 1: 7: arthamūlau hi dharmakāmāviti.
[4]) *Rāmāyana* II: 21: 58 gecit. door Radhakrishnan in o.c. p. 363, noot 2.
[5]) in o.c. p. 364.
[6]) zie P. V. Kane in o.c. p. 9.
[7]) in o.c. p. 353.
[8]) J. Gonda in *Het Hindoeïsme*, Den Haag 1943, p. 17.

en de planten doet groeien en de koeien melk doet geven. Iedere Hindoe nu is geroepen overeenkomstig *de* en *zijn* dharma te leven. Dat betekent b.v. voor een vorst, dat hij zijn onderdanen rechtvaardig regeert en beschermt én dieven en dergelijke vervolgt. Komt de vorst zijn plichten na, dan leven de mensen lang, gedijen de vruchten op de akker en is er geen kindersterfte.[1])

Het is de dharma van een vrouw haar man te volgen en openbare gelegenheden te mijden, wanneer hij op reis moet.[2])

Het is de dharma van een huisvader zijn dochter vóór haar twaalfde jaar uit te huwen.[3]) Het is de dharma van een ieder onder het eten geen geluid te maken met nagels of ledematen.[4]) We vermeldden zoëven dat iedere Hindoe ook overeenkomstig *zijn* dharma moest leven; er zijn nl. enerzijds regels, die voor alle Hindoes gelden; daarvan noemden we er reeds een; andere zijn b.v. het niet schaden van levende wezens, oprechtheid, niet stelen, en kuisheid.[5]) Anderzijds variëren de plichten. Daarbij zijn vooral twee factoren belangrijk: 1. tot welke stand en kaste behoort men, en 2. in welk levensstadium leeft men? [6])

Wanneer men zich overeenkomstig de algemene en bijzondere dharma gedraagt ontvangt men daarvoor beloning. Overtreedt men de dharma dan wordt men gestraft.

Deze bestraffing of beloning geschiedt in eerste instantie door de aardse autoriteiten. Daarmee is het echter niet uit. Er wacht de mens na zijn dood eveneens vergelding. Deze vindt op de volgende wijze plaats:

Iedere handeling heeft naar Indisch besef een bepaald effect.[7]) Dit kan goed of kwaad zijn. Overweegt nu bij iemands dood het totaal van goede effecten, dan wacht hem de hemel. In het tegenovergestelde geval moet hij in de hel plaatsnemen. Dit verblijf in hemel of hel duurt zo lang totdat de effecten van de handelingen zijn uitgewerkt. Daarmee is echter de vergelding nog geenszins ten einde. Zoals in de natuur het leven ontstaat, ondergaat, vervolgens weer ontstaat en wederom ondergaat en dit proces zich eindeloos herhaalt,

---

1) *Laws of Manu*, transl. by G. Bühler, S. B. E. XXV, Oxford 1886, IX: 246,247, p.385.

2) o.c. IX: 75 with note, pp. 340, 341.

3) o.c. IX: 4, p. 328.

4) zie J. Gonda in *o.c.* p. 19.

5) zie *Mahābhārata*, Bombay ed. XIV: 46: 29–30; Calcutta ed. XIV: 1287–1288.

6) zie hierover J. Gonda in o.c. pp. 32–33.

7) dit is de leer van het karma = *handeling* maar ook *effect van de handeling*.

zó gaat het naar Indisch besef ook met het menselijk leven. De Indische overlevering gebruikt voor dit proces het beeld van de rups, die van de éne grashalm naar de andere kruipt en zich daarbij even samentrekt.[1]) Zolang de mens werkt, zólang wordt hij wedergeboren.[2]) In welke situatie de mens na een vorig bestaan weer op aarde komt is ook nog afhankelijk van de goede of kwade effecten van zijn handelingen. Waren deze overwegend goed, dan wordt hij in een hogere stand wedergeboren. Zo niet dan komt de mens in dezelfde of in een lagere stand weer ter wereld. Onze handelingen hebben dus naar Indisch besef wel zeer ver reikende consequenties.

Dat overigens in het oude India niet een ieder het juiste inzicht had, waarom het bij de beoefening van de dharma ging, moge blijken uit het volgende: Dikwijls namen vrouwen suiker mee, wanneer zij naar hun akker gingen en strooiden die op de mierenhopen, wanneer zij er voorbij kwamen, om zó vele levende wezens goed te doen en daardoor de hemel en een beter volgend leven deelachtig te worden.[3])

De lezer zal zich intussen misschien hebben afgevraagd: ,,Komt er dan voor de mens nooit een einde aan dit proces van geboren worden, sterven, verblijf in het hiernamaals, wederom geboren worden enz.?"

,,Komt de arme mens dan nooit tot rust? Bereikt hij nimmer de overkant van deze onmetelijke oceaan? Wordt hij dan nooit verlost van deze keten van existenties?"

Bij het stellen van deze vraag hebben we tevens de grens bereikt tussen de derde en vierde levensbestemming.

De uiteindelijke bestemming van het menselijk leven is de *verlossing* (mokṣa). Wanneer naar Indisch besef de mens eenmaal zover gekomen is, dat het feit, dat hij moet sterven, daarna opnieuw geboren worden en vervolgens onherroepelijk weer moet sterven, hem tot een obsessie is geworden, dan verbleekt voor hem de glans van de genietingen van kāma en artha en van de dharma.[4])

Ze zijn immers toch maar vergankelijk, zowel de geneugten van deze wereld als die van de hemel. Het verlangen naar wat blijft temidden van al het vergankelijke, naar hetgeen dat niet verandert temidden van alles dat wisselt komt boven.

---

[1]) zie *Bṛhadāraṇyaka Up.* 4: 4: 3.

[2]) zie b.v. *Bhagavadgītā* III:9: ,,Behalve door werk terwille van offers wordt deze wereld door werk gebonden", cf. XVIII: 3 sommige geleerden zeggen ,,werk moet worden opgegeven als zijnde een kwaad".

[3]) zie H. v. Glasenapp in o.c. S. 261.

[4]) zie H. v. Glasenapp in o.c. SS. 262 ff.

Het is noodzakelijk, dat men bedenkt, dat voor de meeste mensen de zoëven geschetste toestand pas in het zoveelste bestaan hier op aarde intreedt.[1])

Vóór dien heeft de mens de genietingen van aarde en hemel wel degelijk geapprecieerd.

In elke generatie is er slechts een kleine groep, die zover is gekomen dat de genietingen van aarde en hemel hem niet meer bevredigen. Waarom ik dit zo met nadruk opmerk? Omdat het de gewoonte van de schrijvers over Indische godsdiensten is altijd maar over het pessimisme van het Hindoeïsme te spreken. Uit hetgeen ik zoëven vermeld heb zal U duidelijk zijn, dat dit pessimisme niet zo algemeen is. Over dit pessimisme zou nog wel meer te zeggen zijn. Dit zou ons echter te ver voeren.[2])

Wat is het onvergankelijke en onveranderlijke temidden van al het vergankelijke en veranderlijke van deze wereld?

Dit onvergankelijke en onveranderlijke is Brahman.

Om U een indruk te geven, wat Brahman voor de Hindoes is, geef ik U weer, wat eens een wijze aan een koning vertelde aangaande dit Brahman. De wijze zei:

,,Het wezen, dat daar ginds in de zon is, dàt vereer ik als Brahman.
Het wezen, dat daar ginds in de maan is, dàt vereer ik als Brahman.
Het wezen dat daar ginds in de bliksem is, dàt vereer ik als Brahman.
Het wezen in de ruimte hier op aarde, dàt vereer ik als Brahman.
Het wezen, dat hier in de wind is, dàt vereer ik als Brahman.
Het wezen, dat hier in het vuur is, dàt vereer ik als Brahman.
Het wezen, dat hier in het water is, dàt vereer ik als Brahman.
Het wezen, dat hier in de spiegel is dàt vereer ik als Brahman.
Het geluid, dat iemand volgt, wanneer hij gaat, dàt vereer ik als Brahman. Het wezen, dat hier in de windstreken is, dàt vereer ik als Brahman. Het wezen, dat uit schaduw bestaat, dàt vereer ik als Brahman. Het wezen, dat zich hier in het lichaam bevindt, dat vereer ik als Brahman.'' Tot zover dit citaat.[3])

Nu is Brahman het goddelijke en om goed te laten uitkomen, dat dit niet samenvalt met de zichtbare verschijnselen, waarbinnen het zich bevindt, wordt op andere plaatsen in meer negatieve trant over dit Brahman gesproken.

---

[1]) zie P. V. Kane in o.c. p. 8.

[2]) De Hindoe kan van zijn standpunt uit evengoed over het pessimisme van het Christendom spreken.

[3]) *Bṛhadāraṇyaka Up.* 2:2–13.

Zo wordt er ergens gezegd dat „Brahman onzichtbaar is, ongrijpbaar, zonder verwanten, zonder kaste, zonder gezichtsvermogen, zonder gehoor, zonder handen en voeten" [1]). Op een andere plaats wordt gezegd dat „Brahman niet fijn is, noch grof, kort noch lang, niet gloeiend, zonder schaduw en duisternis, zonder lucht en zonder ruimte, zonder geur, zonder stem, zonder mond, zonder maat, zonder binnen- en zonder buitenkant. Het verteert niets en wordt door niets verteerd." [2]) Naast de schildering van Brahman als een onpersoonlijk wezen zijn er talrijke plaatsen in de heilige schriften, waar Brahman als een persoonlijk god wordt getekend. Hij is de grote Heer aan wie de gelovige zich in liefdevolle overgave kan wijden. Een en ander is voor de grote theoloog Śaṅkara, die in de negende eeuw na Christus leefde, aanleiding geweest onderscheid te maken tussen tweeërlei Brahman. Brahman als persoonlijk god en heer wordt geacht een god voor diegenen te zijn, die een ware verlossing nog niet hebben bereikt. Daarboven staat dan Brahman als het goddelijke zonder meer, zonder enig attribuut of kwaliteit, dat geschouwd wordt door hen, die de ware verlossing deelachtig zijn geworden.[3])

De voornaamste tegenstander van Śaṅkara, Rāmānuja die in de elfde eeuw leefde en werkte wil van dit onderscheid niets weten. Er is maar één Brahman, de grote Heer van het al; en deze bezit wel degelijk kwaliteiten en attributen. „Een god, die geen attributen heeft is onkenbaar." [4])

Nu zijn er in de heilige schriften echter onmiskenbaar plaatsen aan te wijzen, die spreken over Brahman zonder attributen. Rāmānuja interpreteert deze teksten in die zin, dat Brahman zonder slechte kwaliteiten is, hij bezit alleen goede kwaliteiten.[5]) Ook verderop zullen we de theologen Ś. en R. nog vaker als elkanders tegenstanders aantreffen.

Waarin bestaat nu de verlossing? Wij hebben zoëven gezegd, dat het de Hindoe ging om het onvergankelijke en het onveranderlijke temidden van al het veranderlijke en al het vergankelijke en wisselende. Het feit alleen echter, dat men Brahman kent, kan de mens niet redden.

---

[1]) *Muṇḍ. Up.* 1: 1:6.

[2]) *Bṛhadāraṇyaka Up.* 3: 8:8.

[3]) zie J. Gonda in o.c. p. 74.

[4]) zie *Siddhānta des Rāmānuja, Texte zur Ind. Gottesmystik II* herausgegeben von R. Otto in *Religiöse Stimmen der Völker. Relig. des alten Indien III*, Jena 1927, S. 44; en J. Gonda in o.c. p. 77.

[5]) zie *Siddhānta*, S. 135.

Eerst wanneer de mens deel heeft aan dit onveranderlijke en onvergankelijke, zal hij onttrokken zijn aan het vergankelijke, aan de ketenen van existenties, waarin alle wezens gekluisterd zijn.

Hier rijst nu een nieuwe vraag nl.: Wat in de mens kan er deel hebben aan het onvergankelijke en onveranderlijke, dat Brahman heet? Het antwoord luidt: de ātman, het wezenlijke zelf in de mens. Daarover zeggen de heilige schriften o.m. het volgende: ,,Hij is moeilijk te zien, hij is in het verborgene binnengetreden, hij zetelt in de verborgen plaats van het hart, hij is kleiner dan het kleine en groter dan het grote.'' [1])

In een andere tekst wordt de ātman als volgt gekarakteriseerd: ,,Gij moet weten, dat het Zelf (ātman) in een wagen rijdt, het lichaam is de wagen. Gij moet weten, dat de intelligentie de wagenmenner en dat de geest de teugel is.

De zintuigen zijn de paarden. Wanneer nu de paarden goed in toom worden gehouden, bereikt men het doel van de reis, in het tegenovergestelde geval blijft men in de keten der existenties.'' [2])

In de verlossing is het deze individuele ātman die deel krijgt aan Brahman. In de heilige schriften wordt over de wijze waarop de ātman deel krijgt aan Brahman op tweeërlei manier gesproken. Er zijn plaatsen waar sprake is van het *opgaan* van de ātman in Brahman. Zo wordt ergens gezegd: ,,Zoals de stromende rivieren in de oceaan verdwijnen, daarbij naam en vorm verliezen, zó gaat hij die het ware inzicht heeft, bevrijd van naam en vorm naar het allerhoogste Wezen.'' [3])

Op een andere plaats heet het: ,,Hij, die tot kennis van het schaduwloze, lichaamloze, bloedloze, zuiver onvergankelijke komt, bereikt dit onvergankelijke Zelf. Hij die alles weet, gaat in het Al onder.'' [4]) Hier wordt dus duidelijk geleerd, dat de individuele ātman volkomen één wordt met, gelijk wordt aan Brahman.

Op andere plaatsen wordt daarentegen betoogd, dat het bewustzijn van de individuele ātman in de verlossing gehandhaafd blijft. Zo staat in de Bhagavadgītā: ,,Zij die de goden vereren gaan naar de goden, zij die de voorvaderen vereren gaan naar de voorvaderen, zij die geesten vereren gaan naar de geesten en zij die Mij vereren komen tot Mij.'' [5]) Uit deze tekst blijkt duidelijk, dat er wel sprake is van

[1]) *Kath. Up.* 2:12 en 2:20.
[2]) o.c. 3:3, 4 en 3:7, 8.
[3]) *Muṇḍ. Up.* 3:2:8.
[4]) *Praśna Up.* 4:10, 11.
[5]) IX: 25.

gemeenschap, maar niet van identiteit met de godheid. Hierboven hebben we vermeld, dat Śaṅkara het onpersoonlijke, kwaliteitsloze Brahman onderscheidde van de persoonlijke Brahman, Heer van het Al; en dat Śaṅkara deze twee Brahmans aan twee verschillende categorieën van mensen toeschreef, te weten: waarachtig verlosten en niet waarachtig verlosten. Dezelfde theoloog betoogt nu, dat het óndergaan van de individuele ātman in Brahman het lot is van de waarlijk verlosten. De verlossingstoestand, waarbij het bewustzijn van de individuele atman bewaard blijft, wijst hij toe aan hen, die de ware verlossing nog niet deelachtig zijn geworden.[1]) Śaṅkara's tegenstander wil ook hiervan niets weten. Hij kent geen tweeërlei staat van verlossing. De gemeenschap met Brahman, waarbij het bewustzijn gehandhaafd blijft, is de hoogste en enige verlossingstoestand.[2])

De mens wordt echter ook verlost *ván* iets. We spraken reeds over verlossing uit de keten van existenties, waarin de mens gebonden is. Doordat men verlost wordt uit deze keten, wordt men ook van andere dingen bevrijd. In de eerste plaats van de *dood*.[3])

Deze is het, die steeds weer een einde maakt aan het leven; hij is het, die maar altijd het laatste woord lijkt te hebben. Aan zijn heerschappij nu komt met de verlossing een einde. Voor *ziekte* en *ouderdom* [4]), de voorboden van de dood, is in de volle gemeenschap met Brahman evenmin plaats.

Het aardse leven met zijn ziekte, ouderdom en dood en de vruchteloosheid van het steeds geboren worden en sterven, brengt de mensen *smart*. Ook daarvan worden zij bevrijd. Een tekst uit de heilige schriften zegt het als volgt: ,,In éénzelfde boom zitten twee metgezellen, nl. de ātman en zijn Heer. De éne, terneergeslagen en verbijsterd, heeft verdriet over zijn machteloosheid; wanneer hij de ander ziet, de Heer, die voldaan is en zijn grootheid, wordt hij bevrijd van zijn *smart*.'' [5])

Volgens Śaṅkara is de verlossing van de keten der existenties, van de dood, ouderdom, ziekte en smart niet *wezenlijk*. Het belangrijkste, waarvan de mens verlost wordt is de ,,*onwetendheid*'', het gemis aan religieus ,,inzicht'' (avidyā). Er is naar zijn overtuiging slechts

---

[1]) zie R. Otto in *Indiens Gnadenreligion und das Christentum*, München 1930, SS. 19–20.
[2]) zie R. Otto in o.c. SS. 22–23.
[3]) zie b.v. *Muṇḍ. Up.* 3: 2:6.
[4]) zie b.v. *Śvetāśv. Up.* 2:12.
[5]) o.c. 4:7.

één, die in de diepste zin van het woord werkelijk reëel is en dat is Brahman. Tegenover de realiteit van dit Brahman verbleekt de realiteit van al het andere, zoals tegenover het licht van de zon elk ander licht verbleekt. Het is niet alleen deze wereld met haar genietingen en haar smarten, die tegenover het Brahman als het ware in het niet verzinkt. Ook de hemel met haar vreugde en de hel met haar pijn, voorts de gebondenheid in de keten der existenties, ja zelfs de persoonlijke Heer en de overgave aan Hem verliezen hun betekenis tegenover het alleen werkelijke, kwaliteitsloze Brahman. Vergeleken bij dit Brahman is al het *ándere*, maar dan ook *ál* het andere ijdel.

Het is nu alleen aan de ,,onwetendheid'' van de mens, die nog niet verlost is te danken, dat hij aan al die andere dingen en personen buiten Brahman betekenis en waarde toekent. Ś. gebruikt hiervoor het beeld van een ,,stuk touw, dat in het donker voor een slang wordt gehouden''. Dit Brahman bevindt zich eveneens in de individuele mens en wel als de ātman. Deze is echter door de avidyā omsluierd, omneveld. Als deze nevel is opgetrokken en de sluiers zijn verwijderd, blijft het éne, goddelijke Brahman alleen over. Oók het menselijke bewustzijn en de individualiteit zijn opgeheven.[1])

Rāmānuja heeft deze leer van Ś. fel bestreden. Deze wereld en wat daartoe behoort heeft wel degelijk realiteit, ook voor hen, die de verlossing deelachtig zijn geworden. Brahman is nl. door zijn immanentie in de wereld aanwezig en verleent haar daardoor realiteit. Het wezenlijke in de mens, de individuele ātman is een *deel van Brahman*.[2])

De nadruk ligt hierbij op deel. Er zal nooit sprake zijn van een wezenlijke gelijkheid tussen de individuele ātman en Brahman. De verhouding tussen deze beiden is het beste te vergelijken met die tussen lichaam en ziel.

In de heilige schriften staat echter toch met zoveel woorden te lezen, dat de ātman gelijk is aan Brahman. Deze uitspraak wordt door R. uitgelegd in die zin, dat de individuele ātman Brahman tot kern heeft, waarmee hij in de verlossing verbonden is door liefdevolle overgave.[3])

Hóe wordt nu de verlossing, die immers de uiteindelijke bestemming van het menselijk leven is, bereikt? In het streven naar de verlossing ligt tevens de uiteindelijke zin van het menselijk leven. Het

[1]) zie R. Otto in o.c. SS. 19–20.
[2]) zie J. Gonda in *Tijdschrift voor Philosophie*, 10e jaarg., no 4, Nov. 1948, pp. 652 vv.
[3]) zie R. Otto in o.c. SS. 23–25.

gewone leven heeft betekenis als voorbereiding tot de verlossing. Het gebied van de kāma, artha en dharma zijn dus voorbereiding tot de eigenlijke verlossingsweg. Beter is het echter te spreken van verlossings*wegen*. In de Bhagavadgītā is sprake van drie wegen, die naar de verlossing leiden. Deze drie wegen wil ik als uitgangspunt nemen, daar zij dit ook geweest zijn voor de aanhangers van de Vedānta.

I. De eerste weg is die van het religieuze „inzicht" (jñāna). Wanneer men tot het inzicht gekomen is, dat Brahman het Absolute is, dat daarop alles berust, dat het bron en doel van alles is, de eeuwige essentie te midden van al het vergankelijke, dat het transcendent en immanent is en dat Viṣṇu-Kṛṣṇa, daarmede geïdentificeerd, een transcendent en immanent persoonlijk god is, dan is men het juiste „inzicht" deelachtig geworden.[1])

Dit inzicht bereikt men echter niet zomaar. Door zijn gebondenheid aan de materie weet de mens niet welke rol de godheid in de wereld speelt; ook heeft hij niet door, dat bij zijn handelen die materie een woord meespreekt. Dezelfde gebondenheid is het, die hem belet geloof te schenken aan de leermeester, die hem aangaande de juiste weg wil onderrichten. Tenslotte bewerkt zij ook, dat de mens beheerst wordt door begeerten, toorn en haat. Deze zijn als een onverzadigbaar vuur.[2])

Om de mens te bevrijden van deze gebondenheid aan de materie, is een cursus van methodisch beoefend zelfbedwang (yoga) noodzakelijk. Deze bestaat hoofdzakelijk uit ademhalingsoefeningen, een reeks van lichaamshoudingen en uit meditatie. Onder deze lichaamshoudingen zijn er die aan het onmogelijke grenzen.[3]) Al deze oefeningen moeten dienen, om de ātman van de materie los te maken en op Brahman te richten.

II. De weg van het werk. Men moet handelen in deze wereld, maar slechts om de dharma te volbrengen en zonder te jagen naar de *vruchten* van de werken. Hier moeten wij even teruggrijpen op de behandeling van het derde levensdoel, de dharma. Daar werd medegedeeld, dat de daden van de mens[en] zijn volgende existentie bepalen. Slechts wanneer de mens ophoudt te werken zal geen stof voor een volgend bestaan worden gevormd. Deze conclusie is echter door een belangrijk deel der Hindoetheologen niet getrokken. Naar hun oordeel is het niet het werken op zichzelf, dat de mens in de

[1]) zie Ét. Lamotte in *Notes sur la Bhagavadgītā*, Paris 1929, p. 89.
[2]) zie voor deze passage Ét. Lamotte in o.c. 75 svv.
[3]) zie b.v. R. Schmidt in *Fakire und Fakirtum*, Berlin 1921, SS. 77, 87.

keten der existenties gebonden houdt. Het is de *gehechtheid* aan het werk en de *jacht* naar de *resultaten* van het werk, die de mens binden. Daarom is bij deze tweede weg sprake van werken om de dharma te volbrengen zonder te jagen naar de vruchten der werken.

In de Bhagavadgītā staat daarover o.m.: ,,Wie in al zijn ondernemen vrij is van het motief van begeerte en wiens werk verbrand is door het vuur der wijsheid, die noemen zij, die inzicht hebben, een wijze. Hij, die gehechtheid aan de vrucht van het werk opgegeven heeft, altijd tevreden is, en er niet zijn vertrouwen op zet, die *handelt geenszins ook al is hij bezig met werken*. Die met het toevallig verkregene tevreden is, de paren van tegenstellingen (liefde en haat, geluk en ongeluk) overwonnen heeft, vrij is van afgunst, gelijk in voorspoed en tegenspoed, die *wordt niet gebonden, ook al handelt hij*.'' [1])

Werken is zelfs noodzakelijk, want Kṛṣṇa zegt: ,,Voor Mij is niets te doen in de drie werelden; door Mij hoeft niets bereikt te worden, wat al niet bereikt is, en toch houd ik Mij bezig met werken. Wanneer Ik niet onvermoeid Mij met het werk bezig hield, dan zouden de mensen overal mijn voetspoor volgen (nl. niets doen).

Deze werelden zouden vergaan als Ik mijn werk niet deed; Ik zou de bewerker van verwarring zijn en de mensen te gronde richten.'' [2]) Hier wordt kennelijk afstand genomen tot die groepen, die menen, dat men zich permanent met meditatie en concentratie moet bezighouden en geen werken moet verrichten.

III. De kortste weg tot het heil is echter die van de bhakti. ,,Bhakti is aanhankelijke liefde, devote overgave, hartstochtelijke verering, exclusieve gehechtheid aan de godheid. Bhakti is meer een emotionele, ethisch getinte, zich licht met andere geesteshoudingen en methoden om het eeuwige te naderen verbindende gemoedsontroering en religieuze ervaring dan een intellectuele overtuiging op grond van inzichtig geloof''.[3])

Hij is de ideale mens, die met zijn gehele innerlijke zelf vol gelovig, vertrouwende liefde zich op de godheid richt. ,,Wie al zijn daden om Mijnentwille doet, wie Mij geheel toegewijd is, wie Mij bemint, wie vrij is van alle gehechtheid aan het aardse en zonder haat tegen een of ander wezen, die komt tot Mij.'' [4])

Deze drie heilswegen tezamen vormen de verlossingsleer van de Bhagavadgītā. Wel wordt het accent nu eens hier en dan daar gelegd. Ook moeten we de eerste en de derde weg niet als twee ver-

---

[1]) IV: 19, 20, 22. [2]) *Bhagavadgītā* IV: 22–24.
[3]) zie J. Gonda in o.c. p. 630. [4]) *Bhagavadgītā* XI: 55.

schillende beschouwen, hoewel de eerste meer doet denken aan intellectuele en de derde aan gevoelsmystiek. De auteur had het diepe besef, dat in wezen inzicht en bhakti twee manieren zijn om hetzelfde te zeggen, zoals ook Brahman en Īśvara twee namen zijn om het goddelijke onder woorden te brengen.[1])

Welke houding nemen nu Śaṅkara en Rāmānuja tegenover de verlossingsleer van de Bhagavadgītā aan? Voor Ś. is alleen de eerste weg, die van het religieuze inzicht, de goede weg naar de verlossing.

Aan de derde weg kent hij slechts voorbereidende waarde toe. Het ging daarbij immers om liefdevolle overgave aan een persoonlijk god. Zulk een persoonlijk god is echter zoals we zagen niet de hoogste godheid. Ook gezien de nadruk, die Śaṅkara legt op de verlossing van de avidyā, ligt het voor de hand, dat deze theoloog aan het religieuze „inzicht" beslissende betekenis toekent. Eveneens als voorbereiding hebben de werken hun plaats. Het werken in de zin zoals de tweede weg het bedoelt is voor Ś. indifferent. Als men het ware inzicht bereikt heeft, kan men werken doen, maar ook nalaten. De verlossing kan men *tijdens het leven op aarde* reeds bereiken.[2])

Geheel anders is dit bij R. Ook hij legt weliswaar alle nadruk op het religieuze „inzicht", maar dit gaat gepaard met de liefdevolle overgave aan de Heer. De eerste en derde weg vallen dus bij R. samen. Het brengen van offers aan en het mediteren over de hoogste Heer zijn een goede voorbereiding tot de overgave. De tweede weg heeft hier dus zijn betekenis. Wil de overgave echter werkelijk tot stand komen dan is de *genade* van de godheid onmisbaar. Uiteindelijk is het dus de Heer zelf, die de volle gemeenschap met zich aan de mens schenkt. Daartoe *trekt Hij hem tot zich uit dit leven op aarde*.[3])

Tot slot nog een enkele opmerking. Het is, zoals we zagen een zeer lange weg eer de mens zijn laatste bestemming, de verlossing, bereikt heeft. Meestal immers wordt men haar eerst na talloze existenties op aarde deelachtig. Eer men zover is stelt de mens zich tevreden met het bereiken van de lagere bestemmingen. Deze zijn echter onmisbaar voor het bereiken van de hoogste bestemming. De zin van elke existentie bestaat hierin, dat men kāma, artha en dharma in de juiste verhouding nastreeft. Daarmee zet men een stap op de weg naar de verlossing.

---

[1]) zie J. Gonda in o.c. p. 631.

[2]) zie P. N. Srinivasachari in *The wisdom of the Upanishads*, p. 95.

[3]) zie J. A. B. van Buitenen in *Rāmānuya on the Bhagavadgītā*, Thesis Utrecht 1953, pp. 172, 173.

DE PROFETIE DER STERVENDEN [1]

DOOR

B. H. Stricker

Leiden

Wanneer met het intreden van de dood de ziel het lichaam verlaat, treedt een scheiding op van twee elementen, die tot op dat ogenblik verenigd waren. De ziel keert terug tot haar Schepper, het lichaam gaat als zodanig te gronde en lost zich op in de materie. In de grijze oudheid wist men zich deze scheiding in beeld te brengen. De ziel komt uit het lichaam tevoorschijn als een vogel, zij vliegt hemelopwaarts en verenigt zich met de zon, in welker bark zij zich nederzet. Het lichaam blijft achter en ontbindt zich, maar het kan, mits de nabestaanden hun plicht verstaan, worden gemummificeerd en aldus gemaakt tot een aards verblijf, waarin de ziel naar believen kan terugkeren. Er is een ogenblik, waarop deze laatste nog met het lichaam in aanraking verkeert, doch zich tevens reeds met de zon in verbinding heeft gesteld. Er is dan een toestand ontstaan, waarin de mens nog levend is en tegelijkertijd deel heeft aan God en aan diens attributen, de almacht en de alwetendheid. Dat ogenblik is het stervensuur. Het is de overtuiging der antieke volkeren, dat de mens op zijn sterfbed een profetische blik bezit.

Onder de regering van pharao Bocchoris, der XXIVste dynastie, profeteerde in Egypte een lam. De episode staat beschreven in een demotische papyrus, heden te Wenen bewaard.[2] Onmiddellijk nadat dit lam zijn voorspellingen uitgesproken heeft, sterft het, en het wordt op last des konings gemummificeerd en bijgezet. Onder nagenoeg dezelfde omstandigheden wordt een orakel gegeven door een pottebakker, in een tekst in het Grieks geschreven. Van het handschrift, dat eveneens te Wenen geconserveerd wordt,[3] is als van het vorige slechts het einde bewaard. De pottebakker valt in zwijm, terwijl hij nog aan het spreken is. De koning, in dit geval pharao Amenhotep van de XVIIIde dynastie, doet hem ter aarde bestellen

[1]) Voordracht, gehouden voor het Nederlands Philologen-Congres, op Vrijdag, 23 April 1954, te Nijmegen, in druk van noten voorzien.

[2]) Besproken door J. Krall, Vom König Bokchoris, Festgaben für Büdinger, Innsbruck 1898, blz. 1–11.

[3]) Uitgegeven door C. Wessely, Neue Griechische Zauberpapyri, Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, deel XLII, Wenen 1893, tweede verhandeling, blz. 3–6.

in de stad Heliopolis, zijn woorden op schrift zetten en in verzekerde bewaring brengen. Het fragment besluit met de notitie, dat de tekst naar vermogen uit het Egyptisch is vertaald. Bevinden wij ons in beide gevallen dus in de prae-Helleense periode, het derde voorbeeld stamt uit een bundel, die Egyptisch moge zijn naar de inhoud, doch ongetwijfeld door Grieken is te boek gesteld. In het Hermetisch tractaat Core Cosmou [1]) wordt verhaald, hoe de mens Hermes Trismegistus ten hemel wordt opgenomen. Op het ogenblik van scheiden wil hij zijn profetische kennis niet onmiddellijk aan zijn kinderen overdragen. Hij brengt haar dus op schrift en verbergt het manuscript bij de mysteriën van de god Osiris, waar het blijven moet, totdat een geslacht verrijzen zal, dat waardig is de openbaringen te vernemen. De profetie der stervenden is door de Egyptenaren ook theoretisch geformuleerd. Wanneer de vogel zwaan zijn einde voelt naderen, krijgt hij stem en zingt hij voor de eerste en tevens voor de laatste maal in zijn leven een zinbekorend lied. De legende, die opgetekend is door Horapollo in zijn boek over de Hiëroglyphen,[2]) is tot in onze dagen vermaard gebleven. Op het ogenblik, waarop de wijsgeer Socrates de giftbeker dronk,[3]) herinnerde hij zich haar en sprak hij als zijn overtuiging uit, dat de zwaan, die de gave der profetie bezit, niet zingt uit droefheid over het heengaan, doch uit vreugde over de komende eenwording met God.[4])

---

[1]) Vgl. W. Scott, Hermetica, deel I, Oxford 1924, blz. 458, Stobaei Hermetica, Exc. XXIII, 6–8.

[2]) Horapollo, Hiëroglyphica, II 39. Andere bewijsplaatsen bij d'Arcy Wentworth Thompson, A Glossary of Greek Birds, Oxford en Londen 1936, blz. 179–186. Vgl. ook el-Maqriezie, Chitat, enz., ed. G. Wiet, deel I, blz. 66–67 (Mémoires Publiés par les Membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, deel XXX, Cairo 1911).

[3]) Plato, Phaedo, 84e-85b.

[4]) In A. Erman, Die Literatur der Aegypter, Leipzig 1923, vindt men de vertaling van een aantal teksten, die hier nog vermeld moeten worden. Op blz. 86–99, het onderricht van Ptahhotep, vermaning, door een wijze uitgesproken tot zijn kinderen in zijn honderd-tiende jaar, dus in zijn sterfjaar; vgl. J. M. A. Janssen, On the Ideal Lifetime of the Egyptians, Oudheidkundige Mededelingen, N.R., deel XXXI, Leiden 1950, blz. 33–44. Op blz. 99–100, het onderricht van Ka-gemni, een dergelijke vermaning; de tekst eindigt met een sterfgeval. Op blz. 100–105, het onderricht van Duauf. Op blz. 106–109, het onderricht van koning Amenemhet, neergeschreven door de vorst op het ogenblik des doods, doch niet profetisch. Op blz. 109–119, het onderricht van koning Meri-ka-re, blijkbaar hetzelfde. Op blz. 120–121, het onderricht van Sehetep-ib-re, vermaning aan zijn kinderen, ingebeiteld op zijn grafstèle. Op blz. 122–130, gesprek van een man met zijn ziel over het onderwerp des doods, niet profetisch. Op blz. 130–148, de vermaningen van Ipoe-wer, profetisch en eindigende met een passage over een stervende. Op blz. 149–151, de klacht van Cha-cheper-re-seneb, wellicht profetisch. Op blz. 151–157, de profetie van Nefer-rehoe, eindigende met een bede tot het brengen

Wij vonden een drietal andere voorbeelden in het Oude Testament. Op zijn sterfbed zegent de aartsvader Jacob zijn nakomelingen [1]), eerst Efraïm en Manasse, zijn kleinkinderen, vervolgens zijn kinderen. ,,Daarna riep Jacob zijn zonen en hij zeide: ,,Verzamelt U, en ik zal U verkondigen hetgeen U in de navolgende dagen wedervaren zal."" Volgt de zegen voor een ieder der zonen afzonderlijk. Koning David spreekt als laatste woorden zijn verwachting uit van de komst van de Messias, die voor de zijnen de heilstijd zal doen aanvangen en de goddelozen ten verderve zal voeren. Hij opent zijn korte rede [2]) met de woorden: ,,De geest van Jahwe spreekt door mij en zijn rede is op mijn tong." Een geheel eigen karakter heeft de stervensprofetie van de man Gods Elisa.[3]) Deze ligt te bed en krijgt bezoek van Joas, koning van Israël. Hij verzoekt Joas, pijl en boog op te nemen, legt zijn handen op de zijne, doet hem het venster naar het oosten openen en laat hem de pijl afschieten. Deze pijl is een pijl der verlossing, die de koning de vijanden des rijks zal doen overwinnen. Vervolgens laat hij Joas met de pijlen tegen de grond slaan, en evenzovele malen als deze laatste tegen de grond geslagen heeft zal hij zijn vijanden de nederlaag toebrengen. Elisa geeft hier dus een pijlorakel en doet door middel van handoplegging zijn goddelijke inspiratie op de koning overgaan. Onder de voorbeelden, in de Hellenistische letterkunde der Joden samen te lezen, citeren wij nog slechts die in de Testamenten der Twaalf Patriarchen. Deze teksten zijn uitgesproken profetisch van inhoud,[4]) doch de in hen vervatte profetie is steeds een indirecte. De aartsvaders hebben tijdens hun leven inzage gehad in het cosmisch Boek van Henoch [5]) en daaruit doen zij op het ogenblik van hun verscheiden voorspellingen. In de Talmudische periode is de profetie der stervenden nog geenszins verdwenen. In het tractaat Sanhedrin staan de laatste woorden van de rabbijn Samuel de kleine, op zijn sterfbed gesproken, opgetekend. [6]) Zij luiden: ,,Simon en Ismaël vervallen het zwaard, hun gezellen aan uitroeiing, de rest van het volk aan plundering, en vele smarten zul-

---

van een plengoffer op het graf des schrijvers. In Synesius' Aigyptioi Logoi, I 9–12, spreekt de vader van Osiris en Typhon een niet-profetische vermaning tot zijn kinderen uit en sterft na uitgesproken te zijn.

[1]) Genesis, XLIX 1–27.

[2]) II Samuel, XXIII 1–7.

[3]) II Koningen, XIII 14–19.

[4]) Vgl. bijvoorbeeld Testament II 6, III 1, VII 7.

[5]) Testament II 5, III 10, 14, 16, IV 18, VI 3, 9, VII 5, VIII 4, 5, X 7, XII 9, 11.

[6]) Talmoed Babli, Sanhedrin, 11a.

len over de wereld komen." Een weinig verder wordt in hetzelfde tractaat de dood van Rabbi Eliëzer beschreven.[1]) De rabbijnen komen hem bezoeken. Waarom zijn zij niet eerder gekomen? Zij hadden geen tijd. Rabbi Eliëzer: „Het zou mij verwonderen, zo dezen een natuurlijke dood stierven." Rabbi Aqieba vraagt hem: „Welke dood is mij beschoren?" Rabbi Eliëzer sprak: „Uw dood zal zwaarder zijn dan de hunne." En inderdaad, Rabbi Aqieba sterft als martelaar na de opstand van Bar Kochba, waaraan hij actief had deelgenomen. Ook in de rabbinale letterkunde[2]) vonden wij een abstracte formulering van de profetie der stervenden: „De ziel verlaat het lichaam niet, voordat zij de heerlijkheid Gods heeft aanschouwd."

Het vermogen tot profetie is onafhankelijk van de geestesgesteldheid der stervenden. Zo heet het in een Midrasj:[3]) „Men laat de zondaren, die tegen God opstandig zijn geweest, in hun stervensuur het aangezicht der Heerlijkheid zien en spreekt tot hen: „Komt en aanschouwt het aangezicht des konings, tegen wien gij opstandig zijt geweest, deze zal U Uw straf toemeten." En ook den gerechten toont men in hun stervensuur het aangezicht der Heerlijkheid en spreekt tot hen: „Komt en aanschouwt het aangezicht des konings, die gij gediend hebt, want deze zal U Uw beloning geven."" De tekst der profetie komt echter in stijgende mate onder invloed te staan van de leer der persoonlijke godvruchtigheid. De oorspronkelijke profetie is een voorspelling van willekeurige en naar omstandigheden gevarieerde inhoud, die zonder aanzien van diens persoon tot de toehoorder uitgesproken wordt en in haar vervulling door deze laatste niet gestuit of gewijzigd kan worden. Later wordt dat anders, vervluchtigt zich de inhoud tot een in algemene termen uitgesproken heils- of oordeelsverwachting en wordt haar vervulling afhankelijk gesteld van de verrichte of te verrichten daden van de toegesprokene. In de zegen zijner zonen zegt Jacob tot Ruben: „Gij zult niet de voortreffelijkste zijn, want Gij hebt Uws vaders leger beklommen," en tot Jozef: „De schutters hebben hem wel bitterheid aangedaan en beschoten en hem gehaat, maar zijn boog is in stijvigheid gebleven. ...De zegeningen Uws vaders gaan te boven de zegeningen mijner voorvaderen, tot aan het einde van de eeuwige heuvelen; die

[1]) Talmoed Babli, Sanhedrin, 68a.
[2]) Midrasj Pirqee de Rab Eliëzer, XXXIV. Andere bewijsplaatsen bij H. L. Strack en P. Billerbeck, Das Evangelium des Matthäus Erläutert aus Talmud und Midrasch, München 1922, blz. 208–209.
[3]) Midrasj Psalmen, XXII 32.

zullen zijn op het hoofd van Jozef en op de hoofdschedel des afgezonderden zijner broederen." In beide gevallen zijn de daden, kwade en goede, reeds verricht. In de Testamenten der Twaalf Patriarchen wordt telkenmale een alternatief gesteld: Is Uw levenswandel godvruchtig, zo zal het U goed, is hij zondig, zo zal het U kwaad vergaan. De daden zijn hier nog te verrichten, van de profetie is weinig anders overgebleven dan een vermaning, ingegeven door de ernst van het ogenblik en door theologisch besef. Elisa, in zijn woorden tot Joas, doet ons een ander aspect der profetie kennen: Had Joas toch meer pijlen afgeschoten, hij zou meer overwinningen behaald hebben. Dit is meer dan profetie alleen, het is tovenarij. Mantiek en magie zijn nauw aan elkander verbonden en komen in de praktijk des levens niet gescheiden voor. Wij zeiden het in de inleiding, wanneer zich de ziel met God verenigt, krijgt zij deel aan diens alwetendheid, doch tevens aan diens almacht. De profetie heeft in dit geval een actief, scheppend element, dat overblijft in de herleide gestalte van zegen of vloek. De ontwikkeling van het gehele leerstuk overziende, kunnen wij deze dus een negatieve noemen. Het jongere geslacht geloofde niet langer in het bestaan ener stervensprofetie, reduceerde de tekst tot een stereotype, gewoonlijk in eschatologische termen gestelde en vanuit de ethiek gemotiveerde heils- of oordeelsformule, maar bewaarde de handeling als een organisch bestanddeel van het ceremonieel ter zake des doods.

Een voorschrift van de Griekse wijsgeer Pythagoras [1]) luidde, dat de stervende moest pogen het leven te besluiten met woorden van gunstig omen. De grens met de magie is hier wederom overschreden. De stervende brengt teweeg wat hij uitspreekt en moet daarom zijn woorden kiezen; wat eens een voorrecht was, is hier geworden tot plicht. Volgens een opgave van Diodorus Siculus [2]) „gaven Pythagoras de Samiër en enige andere antieke natuuronderzoekers als hun mening te kennen, dat de zielen der mensen onsterfelijk zijn, en dat zij overeenkomstig dat dogma kennis hebben van de toekomst, wanneer zij bij het intreden van de dood het lichaam verlaten". Ook Grieken en Romeinen hebben in de profetie der stervenden geloofd en zij hebben deze leer toegeschreven aan de wijze, die als grondlegger gold van het systeem van philosophie. Wij kiezen uit een niet onaanzienlijke verzameling bewijsplaatsen [3]) de drie, die de antieke

[1]) Jamblichus, Vita Pythagorea, 257.
[2]) Diodorus Siculus, Bibliotheca Historica, XVIII 1.
[3]) Bijeengebracht door J. H. Waszink, Tertullianus de Anima, A'dam 1947, blz. 544.

inzichten het duidelijkst doen uitkomen. In het XVIde Boek van de Ilias [1]) leest men, hoe Hector zijn tegenstander Patroclus overwint en doodt. Zieltogend spreekt deze tot hem: ,,Doch ik zeg U, en neem het U ter harte, Gij zult zelf niet lang meer leven, want reeds zijn de dood en het onoverwinnelijke noodlot U genaderd, bedwongen door de handen van de edele Achilleus, de Aeacide.'' Homerus is ouder dan Pythagoras, de leer is bij de Grieken derhalve niet ingevoerd, doch is oud-eigen. De schrijver Tertullianus [2]) doet ons de zienswijze kennen der theologen, zij het der christelijke. Hij vertelt, dat de ziel, wanneer de doodstrijd aanvangt, geleidelijk-aan het lichaam verlaat en daarin slechts een deel van zichzelf achterlaat. Dit deel, hoewel kleiner dan het geheel en door het lichaam gebonden, is toch aan het geheel gelijk te stellen. ,,Zonder twijfel, gaat hij voort, wordt de ziel, wanneer zij door de kracht des doods uit de verbinding met het vlees weggedrukt wordt, door deze zelfde druk gereinigd, in ieder geval breekt zij uit de voorhang des lichaams naar buiten naar het reine, gelouterde, aan haar eigen licht. Onmiddellijk bij de bevrijding harer substantie herkent zij zichzelf en stijgt zij, bevrijd, ten tweden male tot de godheid op, als ontwaakte zij uit een droom met deszelfs drogbeelden tot de werkelijkheid. Dan verkondigt zij en aanschouwt zij, dan jubelt zij of siddert zij, al naar gelang zij de aard van haar woonplaats bevindt, en dat, reeds afgaande op het gelaat van de engel, belast met de terugroeping der zielen, de Mercurius der dichters.''[3]) In dezelfde trant spreken de philosophen Aristoteles [4]), Cicero [5]) en Plotinus,[6]) welke laatste teruggrijpt op de leer der zielsverhuizing en meent, dat de ziel zich op het ogenblik des doods gebeurtenissen uit haar voorgaande incarnaties weet te binnen te brengen. Theologen en philosophen staan onder verdenking, in onvoldoende mate rekening te houden met de physieke werkelijkheid. Belangwekkender dan al deze passages is dan ook die uit het werk van een geneesheer,[7]) Aretaeus de Cappadociër: De temperatuur van de stervende, die eerst hoog geweest is, loopt plotseling af en de uitscheiding der vochten begint. ,,De ziel is in rust, de gehele zinswaarneming rein, de geest is fijn en de zieken hebben een profetisch

[1]) Homerus, Ilias, XVI 851–854.
[2]) Tertullianus, de Anima, 53.
[3]) Hermes Psychopompos.
[4]) Volgens Sextus Empiricus, Adversus Dogmaticos, III 20–22.
[5]) Cicero, de Divinatione, I 63.
[6]) Plotinus, Enneaden, IV 3, 27.
[7]) Aretaeus Cappadox, De Causis et Signis Acutorum Morborum, II 4.

inzicht. Eerst voorzien zij hun eigen sterfdag en vervolgens voorspellen zij den omstanders de toekomst. Sommigen zijn weliswaar van mening, dat zij bijwijlen ook andere zaken zeggen, doch deze twijfelaars moeten tot hun verbazing bemerken, dat de woorden werkelijk uitkomen. Enige zieken spreken ook met reeds overledenen, hetzij omdat alleen zij, krachtens hun fijne en reine zinswaarneming, de aanwezigheid dezer laatsten vermogen te bespeuren, hetzij omdat hun ziel diegenen, waarmede zij tezamen zullen zijn, van te voren kent en beschrijft. Vóór dat ogenblik bevond deze zich in slijmerig vocht en in duisternis. Wanneer de ziekte het vocht echter heeft afgevoerd en de mist voor de ogen heeft doen optrekken, zien de zieken alwat zich in de lucht bevindt en worden zij, doordat hun ziel zich ontbloot, tot betrouwbare profeten. Hebben zij echter deze graad van fijnheid van vocht en van inzicht bereikt, dan overleven zij het niet lang, daar de levenskracht reeds in de lucht is opgegaan."

Niet slechts de mens, ook het dier heeft op het ogenblik van sterven de gave tot profetie. In het eerste door ons geciteerde, nog Egyptische voorbeeld is het een lam, dat in de toekomst ziet. Van de olifant wordt verhaald,[1]) dat hij zijn eigen dood voorspelt. Al vernemen wij het in deze gevallen met zoveel woorden, wij moeten veronderstellen, dat ieder dier, ieder bezield wezen, onder dezelfde omstandigheden hetzelfde vermogen deelachtig wordt. De antieke mens heeft deze leer een practische toepassing gegeven en doodt levende wezens om uit hun laatste uitingen de toekomst te weten te komen. In de klassieke periode leeft het gebruik, dat reeds bij Egyptenaren [2]) en Babyloniërs bestond, voort in de vorm van hepatoscopie of leverschouw. Men dacht zich de lever als zetel der ziel en meende, dat de komende gebeurtenissen in de oppervlakte van dit orgaan, op het ogenblik waarop dat haar waarnam, haar tekenen schreven. Het is de antieke kennisleer in volle gebrekkigheid: de waarneming is niet een receptieve en passieve handeling, doch een impulsieve en actieve, de ziel verenigt zich met het waargenomene en neemt daarvan de gestalte aan. Een verwante vorm van mantiek was de oioscopie of eierschouw.[3]) Het ei gold als beeld der wereld, zijn

---

[1]) Oppianus, Cynegeticus, II 544. Vgl. Horapollo, Hiëroglyphica, II 88.

[2]) Zie Oudheidkundige Mededelingen, N.R., deel XXXI, Leiden 1950, blz. 94, noot 541.

[3]) Vgl. Oudheidkundige Mededelingen, N.R., deel XXXIV, Leiden 1953, blz. 43, noot 106, en onze monographie over De Grote Zeeslang, Leiden 1953, blz. 21, noot 180 (Mededelingen en Verhandelingen van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap „Ex Oriente Lux", No 10).

oppervlak was dus gebonden aan de cosmische gebeurtenissen en werd op deze betrekking onderzocht. Men bezigde voor de hepatoscopie oorspronkelijk mensen, in historische tijd gewoonlijk dieren, die ten offer werden gebracht en dan bestudeerd. In later eeuwen verrijst de twijfel.[1]) Men ontzegt den mens het recht zijns gelijken om te brengen om een orakel te erlangen, men betwijfelt de waarde der gevolgde methode, want het offerdier wordt op het kritieke ogenblik bezield door moed of door angst en beide gevoelens brengen de lever uit de vereiste rusttoestand.

[1]) Philostratus, Vita Apollonii, VIII 7, 15; Porphyrius, de Abstinentia, II 51.

DE CHASIDIM IN HET BOEK DER PSALMEN

DOOR

H. A. BRONGERS

Weerselo (O.)

Wanneer wij enkele, slechts weinig voorkomende, termini buiten beschouwing laten, blijkt het dat voor de aanduiding van de „vromen" in het Boek der Psalmen de volgende qualificaties worden gebruikt: *tsaddiqim, ʾemunim, jesjarim, ʿanawim, tamim, ʿabadim, jirʾē Jhwh* en *chasidim*. Sommige termini in deze reeks hebben reeds een monografische behandeling gevonden.[1]) Het wachten is nog op een studie, die de onderlinge relatie in het oog zal moeten vatten, om op deze wijze te kunnen komen tot een nadere bepaling van het vroomheidstype, waarmede wij in het Psalter worden geconfronteerd. In afwachting daarvan kan echter nu reeds, op grond van de ons ter beschikking staande publicaties, één belangrijk feit worden vastgesteld: geen enkel onderzoeker heeft de stelling verdedigd, dat wij in de met bovenvermelde termini aangeduide personen aparte, op zich zelf staande en zich van het gewone volk verre houdende groepen moeten zien, mensen die door een uitzonderlijk vertoon van vroomheid zich van het *vulgus profanum* plachten te onderscheiden, zo ongeveer in de stijl van de Farizeeën in de Nieuw-Testamentische tijd.

Nu verscheen echter in 1942, in het eerste deel van de Oud-Testamentische Studiën, van de hand van wijlen Prof. Eerdmans een uitvoerig, boeiend opstel onder de titel *The Chasidim*, waarin deze geleerde betoogde dat wij in de *chasidim* wel degelijk een aparte volksgroep hebben te zien. Voor hem is het woord *chasid* niet een woord voor vrome in het algemeen, maar *terminus technicus* voor een lid van de partij der *Chasidim*, die in het geheel van het Israëlietische volksleven een eigen plaats had en daarin de eeuwen door een belangrijke rol heeft gespeeld.[2]) Overal, waar Eerdmans deze *chasidim* in de Psalmen tegenkomt, laat hij het woord als *terminus technicus* uit de aard der zaak onvertaald en schrijft hij het steeds met een hoofdletter. Dit werkt zeer suggestief en fascinerend en kan een on-

---

[1]) H. Birkeland, *ʿAni und ʿAnaw in den Psalmen.* Oslo, 1933.
J. v. d. Ploeg, *Les pauvres d'Israel et leur piété.* OTS VII, 1950, 236 vv.
K. H. Fahlgren, *Ṣedaqa...*, Uppsala, 1932.
[2]) *Essays on masoretic Psalms*, OTS I, 1942, 176 seq.

bevangen lezer er gemakkelijk toe brengen zich zonder meer aan de hier voorgedragen opvatting gewonnen te geven. Een nauwkeurig onderzoek van de term in het verband met de contekst, waarin hij telkens in de Psalmen voorkomt, heeft mij echter tot de overtuiging gebracht dat enige critiek op Eerdmans' hypothese op haar plaats moet worden geacht. Alvorens hiertoe over te gaan, zal het gewenst zijn Eerdmans' visie op deze *chasidim* in enkele trekken weer te geven. Zijn hoofdthese is, dat wij hier te maken hebben met een groep vromen, die zich in hun doen en laten niet alleen van het gewone volk onderscheidden, maar ook van die andere vromen, die in het Psalter als *jesjarim, tamim, ʿanawim* en derg. worden aangeduid. ,,The Chasidim appear to be a group in themselves, consisting of pious, upright and righteous men. Every ,,chasid'' had to be a righteous man, but every righteous man was not a ,,chasid''. For men were elected by Jahu to be a Chasid, whereas righteousness originated in human will'' (177). Onder de andere vromen namen de *chasidim* een gepriviligeerde positie in. Meer dan deze nog stonden zij in Jahu's bijzondere bescherming (189). Dat kan ook moeilijk verwonderen, want deze mannen waren immers Jahu's keurtroepen, wier taak het was met het zwaard in de vuist voor Zijn zaak op te komen, hetzij in Israël zelf, hetzij in het buitenland (188). ,,The Chasidim were particularly advocates of ,,the kingdom of Jahu''. Calling Jahu their ,,King'' the task imposed upon them was to make known to men the majesty of his kingdom (215). Their proper aim was to vindicate the honour and power of Jahu among the non-Israelitish population of Palestine. According to them the various peoples, dwelling in Palestine ought to knowledge the supreme power of Jahu and should worship him, abandoning their own worthless cult of images'' (217). De volksgenoten waren met hun optreden maar matig ingenomen, uit vrees voor de consequenties, die er het gevolg van konden zijn (197). In het algemeen stonden deze ijveraars voor Jahu bij het gewone volk trouwens niet bijzonder goed aangeschreven. In de tijd vóór de ballingschap zouden zij zich niet tot een optreden in het buitenland beperkt hebben, maar ook in Israël zelf als een soort geestelijke politie zijn opgetreden en aldus een ondragelijke censuur op het openbare leven hebben uitgeoefend. Als de vromen bij uitstek, waarvoor zij zich zelf hielden, meenden zij van Godswege tot deze wacht op Sion's muren geroepen te zijn (207). Eerdmans vergelijkt hun optreden met dat van de Zeloten in de Nieuw-Testamentische tijd (206). Ondanks deze door hen zelf

opgeroepen vijandschap van hun eigen volksgenoten bleef hun geloof, door Jahu zelf tot deze grootse arbeid geroepen te zijn, ongeschokt. Eerdmans ziet dat uitgedrukt in het verschijnsel, dat zo dikwijls over „Zijn", „Uw", „Mijn" *chasidim* wordt gesproken, wat bij de andere termini voor vromen niet het geval zou zijn. Ook de Versiones zouden voor het zeer speciale karakter van de *chasidim* reeds oog hebben gehad met hun vertaling van *hosioi* en *sancti* (193). Jahu zou met hen een bijzonder verbond gesloten hebben (181). Zo zou ook de uitdrukking „de zoon van Uw dienstmaagd" (LXXXVI 16, CXVI 16) een aanwijzing voor hun bijzondere positie zijn (191). Eerdmans meent de aanwezigheid van deze elite-groep van Jahuvereerders door vrijwel de gehele geschiedenis van Israël te kunnen aanwijzen. Zo was b.v. Samuël ook reeds een *chasid* (191). Maar ook de collectief opgevatte *'ebed* in Jes. LII 13–15, LIII (256), terwijl de *Asidaioi* van I Macc. II 42–44 als hun rechtstreekse opvolgers moeten worden beschouwd (206). Zij waren door de eeuwen heen de vromen bij uitstek. Hun vroomheid was er echter ene van bijzondere soort. Zij bloeide niet in de stilte, maar droeg een buitengewoon agressief karakter en was van een zeker fanatisme zeker niet vrij te pleiten. Eerdmans houdt hen voor ontwikkelde leken, die goede kenners waren van de oude tradities, muziekinstrumenten konden bespelen en vaardigheid hadden in het dichten van liederen. Zij zouden een plaats hebben gehad tussen de priesters en de grote profeten uit de achtste eeuw v. Chr. Hoewel geen vijanden van de cultus, hechtten zij een grotere betekenis aan toda, door Eerdmans vertaald met „confession of faith" (254).

Tot zover Eerdmans' karakteristiek van de door hem als een zelfstandige groep beschouwde *chasidim*. Onderzocht moet nu worden in hoeverre dit beeld aan de ons ter beschikking staande gegevens beantwoordt en wat hiervan als constructie moet worden aangemerkt. Nu moet reeds aan het begin opgemerkt worden, dat verreweg de meeste bouwstoffen, waarvan Eerdmans bij de schepping van zijn conceptie gebruik heeft gemaakt, door hem ontleend zijn aan psalmen, waarin het woord *chasid* in het geheel niet voorkomt. De plaatsruimte laat niet toe, deze psalmen in het onderzoek te betrekken, hoe interessant dit ook zou zijn. Wij moeten ons beperken tot een bespreking van de belangrijkste psalmen, waarin het woord *chasid* wél voorkomt.

Wij willen echter eerst ingaan op Eerdmans' opmerking, dat het woord *chasidim* in de Psalmen zo dikwijls met het *pronomen possessi-*

vum voorkomt. Er wordt herhaaldelijk over „Uw", „Mijn", „Zijn" *chasidim* gesproken. Eerdmans wijst er op, dat dit bij de substantieven *tsaddiqim* en *tamim* nooit het geval is (193). Hij vindt dat een belangrijke ondersteuning van zijn hypothese, dat met de *chasidim* een groep mensen wordt aangeduid, die tot Jahu in een zeer innige relatie stonden.

Dit argument verliest echter veel van zijn kracht, wanneer we ons herinneren dat bij andere aequivalenten voor het begrip „vrome" de nauwe relatie tot Jhwh eveneens door een *pronomen possessivum* wordt uitgedrukt. In Ps LXXII 2 en LXIV 19 wordt over *ʿanijèka*, Uw ellendigen, gesproken. In Jes. LXV 9, 22 over *bechiraj*, in Ps CV 6, 43 over *bechiraw*, in Ps CVI 5 over *bechirèka*: Mijn, Zijn, Uw uitverkorenen. Ps LX CVIII 7 spreekt over *jedidèka*: Uw beminden. Hoe vaak ontmoeten wij ook niet de term *ʿabdeka* (Ps XIX 12; XXVII 9; XXXI 17; LXXXVI 2; LXXXIX 40; CXVI 16; CXIX 17, 23, 65, 84, 122, 124, 125, 176; CXLIII 2, 12) en *ʿabadaw* (XXXIV 23, LXIX 37, CXXXV 14) Uw knecht, Zijn knechten! Toch is nooit iemand op de gedachte gekomen aan deze *bacharim*, *jedidim*, *ʿanim* en *ʿabadim* de status van een aparte, selecte groep Jhwh-vereerders toe te kennen en hun naam met een hoofdletter te schrijven. Om dezelfde reden hebben wij er bezwaar tegen dat in de lexica altijd maar weer met de *Chasidē Jhwh* wordt geopereerd, een term die in de teksten zelf niet voorkomt, waardoor ongewild wordt gesuggereerd dat een dergelijke religieuze kaste inderdaad in Oud-Israël zou hebben bestaan.

Wij willen nu aan de hand van enige z.g. chasidische psalmen Eerdmans' these aan een nauwkeuriger onderzoek onderwerpen.

IV 4. Dit vers wordt door Eerdmans van groot belang geacht in verband met zijn stelling, dat men door Jhwh speciaal tot *chasid* geroepen moest worden (hiflah!). *Falah*, dat niet in het Psalter, maar wel in enkele plaatsen in Exodus voorkomt (VIII 18, IX 4, XI 7, XXXIII 8) betekent inderdaad uitzonderen, apart zetten. Het is echter de vraag of in Ps IV de tekst in orde is en of niet naar analogie van Ps XXXI 22 i.p.v. *falah* met LXX gelezen moet worden *falaʾ*. Naar dezelfde ps XXXI moeten wij dan i.p.v. *chasid lō* lezen: *chasdō li*. De vertaling wordt dan: weet, dat Jhwh Zijn gunst wonderbaar jegens mij heeft gemaakt (Obbink). Maar ook met handhaving van *falah* behoudt het vers een goede zin: weet, dat Jhwh Zijn gunst voor mij heeft gereserveerd.

XII 2. Ps XII is een bittere klacht over het algemene verval der vroomheid, dat een even algemene nivellering der ethische normen tot gevolg had gehad. De klacht herinnert in stijl en woordkeus aan het fel protest tegen de voortgaande uitholling van de zedelijke waarden, dat ons uit de profetische literatuur zo goed bekend is (Hos. IV 1 vv; Mi VII, 1 vv; Jer. V, 1 vv, IX, 2 vv; Jes. LVII, 1 vv; LIX, 14 vv). *Gamar*, in de betekenis van: een einde nemen, ophouden, komt met een persoonsaanduiding verbonden elders niet voor. Wel met een abstractum (VII 10, LXXVII 9). De verleiding is daarom groot om i.p.v. *chasid*, *chèsèd* te lezen, gelijk door velen dan ook wordt voorgesteld. Het parallele *'emunim* moet ons echter voorzichtig maken. Belangrijk in deze psalm is het volkomen *promiscue* gebruik van andere termini voor „vromen" dan *chasid*. In één adem worden genoemd de *'ebjonim* en *'anawim*, de *chasid* en de *'emunim* (2, 6). Van een speciale positie, die door de *chasidim* zou worden ingenomen, is geen spoor te ontdekken. Met de anderen behoren ook zij tot de onderliggende partij, tot de vertrapten en vernederden. Het is volmaakt onmogelijk aan deze *chasidim* iets militants te zien.

XVI 10 want Gij geeft mij niet prijs aan het dodenrijk,
Gij laat niet toe, dat Uw vrome de groeve zie.

Ten onrechte ziet Eerdmans als sleutel tot het verstaan van deze psalm „the common law concerning land tenure in pre-exilic Israel" (183 vv). Het lijkt niet waarschijnlijk, dat de vss 5 en 6 letterlijk genomen moeten worden. Zij moeten veelmeer in overdrachtelijke zin worden opgevat. De dichter prijst *Jhwh* als zijn *chēleq*. Daarom kan hij zeggen dat de meetsnoeren hem in liefelijke plaatsen gevallen zijn. De aanhef van de psalm laat er ook geen twijfel over bestaan dat hier aan geestelijke vreugden wordt gedacht: alleen bij U is mijn heil (2). Het is de Israëliet nu eenmaal niet mogelijk over geestelijke ervaringen anders te spreken dan in plastische beeldspraak.

De dichter stelt zich Jhwh voortdurend voor ogen (tamid), hij raakt geen ogenblik buiten Zijn gemeenschap. Dat geeft hem een zo veilig gevoel, dat hij met een boud woord durft te zeggen dat hij met de *sje'ōl*, de *sjachaṭ* geen kennis zal behoeven te maken. Jhwh heeft hem immers de weg, die naar het leven leidt, bekend gemaakt (10, 11). Hoe wij ons dit *in concreto* moeten denken, kan hier onbesproken blijven. In ieder geval bevinden wij ons hier in een ander klimaat dan Eerdmans voor de geest stond, toen hij bij deze verzen aantekende: „though not receiving his share from the arable lands, the psalmist

might have possessed property in garden lands, acquired either as inheritance or bought after raids on the neighbouring peoples. Such possessions would leave him more time for his duties as a warrior on behalf of Jahu than the cultivation of arable land would allow" (187). In welke kringen de dichter van dit lied ook gezocht moet worden, in geen geval in die van de door Eerdmans ondersteld geestelijke rovergemeenschap, die zijn vroomheid tegenover Jhwh op kosten van het niet-Israëlietische buitenland meende te mogen uitleven.

XVIII 26 Jegens de *chasid* betoont Gij U *chasid*,
Jegens de *tamim* betoont Gij U *tamim*.

Ook deze psalm wordt door Eerdmans aan een *chasid* toegeschreven.[1]) Dit zou duidelijk blijken uit vss 21–25, een betuiging van onschuld, die in deze kringen zeer geliefd was (cf Ps XXVI, XLIV 18–20). Afgezien echter van het feit dat in deze beide psalmen de *chasidim* met geen woord worden genoemd, mag de vraag gesteld worden of de zinswending in Ps XVIII 26: *ᶜim chasid titchasad* niet een andere vertaling toelaat dan die door Eerdmans wordt voorgestaan. Wij hebben hier immers precies dezelfde constructie als in het tweede versdeel en in vs 27. Welke dwingende reden is er eigenlijk om *chasid* wel als een *terminus technicus* te beschouwen en *tamim* en *nabar* niet? Het parallel gebruik van deze termini zou ons hier juist op onze hoede moeten doen zijn. Een *chasid* is iemand, die *chèsèd* bewijst, zowel aan Jhwh als aan zijn naaste. Terecht vertaalt Valeton dan ook:

Jegens hem, die liefheeft, betoont Gij liefde,
jegens een onberispelijk man zijt Gij onberispelijk;
jegens een reine betoont Gij U rein,
maar tegen den valschaard arglistig.[2])

Chasid is een kwalificatie, die in hetzelfde vlak ligt als *tamim* en *nabar*, zodat er geen aanleiding is aan een bijzondere positie van de *chasid* te denken. Ook de contekst geeft daar geen aanleiding toe. In vs 28 worden de *chasid*, de *nabar* en de *tamim* onder de algemene noemer van *ᶜam ᶜani* [3]) gebracht. De *chasid*, zoals Eerdmans zich deze denkt, munt echter in het geheel niet uit door nederigheid en

[1]) *The Hebrew Book of Psalms*, OTS IV, Leiden, 1947, 157.
[2]) *De Psalmen*, Nijmegen, 1912, I, 107.
[3]) Misschien beter *ᶜanaw* te lezen.

ootmoedigheid. Om zijn stelling te bewijzen, ziet Eerdmans zich gedwongen zijn toevlucht tot hoogst onwaarschijnlijke constructies te nemen. Zo vertaalt hij vs 30 met „For by thee I venture a raid, and by mine Elohim do I leap over a wall". Maar *ruṣ* kan nooit *to venture* betekenen. *Gedud* staat inderdaad eenmaal voor strooptocht (2 Sam. III 22), maar betekent meestal roverbende (Ges.-B. s.v.). Een combinatie van *ruṣ* met *gedud* komt echter niet voor en is grammaticaal ook niet mogelijk. Bovendien verlangt het *parallelismus membrorum* in het tweede versdeel een woord van ongeveer dezelfde betekenis als *sjur*. Er is daarom veel te zeggen voor de door Baetgen voorgestelde emendatie van *gedud* in *gadēr* en om i.pv. *'aruṣ* te lezen *'aroṣ*. De vertaling wordt dan:

> Want met U verbreek ik omheiningen,
> met mijn God spring ik over een muur.

Eerdmans' beroep op Pss XIX 6 en CXIX 32 waar resp. gesproken wordt over *ruṣ 'orach* en *ruṣ dèrèk miṣwotèka* kan moeilijk overtuigen. De vertaling: een weg, of een pad lopen is normaal. Een strooptocht lopen niet.

XXX 5 Psalmzingt Jhwh, gij Zijn *chasidim*
en looft Zijn heilige naam.

Ps XXX is het danklied van iemand, die door Jhwh uit een grote nood werd gered. Hij reciteert dit lied in een samenkomst van gelijkgezinden, misschien in het heiligdom. Deze mensen, die hij *chasidim* noemt, zijn vromen zonder meer, d.w.z. mensen die in soortgelijke moeilijke omstandigheden de uitredding eveneens van Jhwh verwacht zouden hebben. Hij roept hen hier op, om met hem Jhwh voor Zijn hulp te danken en te prijzen. Het is moeilijk iets anders in deze psalm te lezen. Eerdmans gaat ditmaal met het opschrift mee en schrijft de psalm aan David toe. Door vs 8, dat textcritisch nog al wat moeilijkheden oplevert niet, gelijk gebruikelijk is, als beeldspraak op te vatten, maar in letterlijke zin te nemen, plaatst hij het gehele lied in de politieke en militaire sfeer. „My mountain" shows that the psalmist lived on a mountain, which he regarded as his possession and stronghold". Deze berg dreigde door Davids' vijanden veroverd te worden „by way of the watercourse, that is by way of a fissure in the rock communication with the valley and the source Gihon" (2 Sam. V 8)[1]. De gehele teneur van de psalm is ech-

[1]) *The Hebrew Book of Psalms*, 200 seqq.

ter typisch die van een danklied na bevrijding uit nood van geheel andere dan militaire aard. Het tweede deel van vs 8 is o.i. een aanwijzing, dat het eerste in overdrachtelijke zin moet worden opgevat. De klacht, dat Jhwh Zijn aangezicht verbergt is in de klaagpsalmen een staande figuur geworden (X 11, XXII 25, XLIV 25, LXXXVIII 15).

LV 5 Vergadert Mij mijn *chasidim*,
die Mijn verbond met offers sloten!

Ook deze psalm wordt door Eerdmans als een der belangrijkste steunpunten van zijn hypothese beschouwd. De *chasidim* zijn ook hier weer ,,partisans of Jahu, defending the interest of the established religion against indifference and apostasy".[1]) Daarom worden zij hier geroepen om samen met hun heer Jahu het oordeel aan het afvallige Israël te voltrekken. Dit zou nl. de situatie zijn, die in vs 5 wordt ondersteld. Een zwak punt in de exegese is echter, dat zij vreemd is aan de geest van het Oude Testament. Inderdaad bestaat het volk uit vromen en goddelozen, maar nergens worden die vromen geroepen om, naast Jhwh op de zetels des gerichts zittende, over die goddelozen de vierschaar te spannen. Daartoe acht het O.T. terecht Jhwh zelf voldoende bekwaam. Voor zover ons inzicht op het ogenblik reikt, is er geen aanleiding van de gangbare exegese af te wijken en in de *chasidim* van vs 5 iets anders dan Israël zelf te zien. ,,Hier worden niet mee aangeduid werkelijk vrome mensen, die in hun gedrag beantwoorden aan de gunst Gods, waarin zij zijn opgenomen, maar is het eenvoudig aanduiding van het volk als staande, blijkens en krachtens het verbond, in een bepaalde betrekking tot God, een betrekking van gunst. Als zoodanig aanvaardde het volk onder offers het verbond van Jahwe".[2]) Inderdaad, *chasid* zijn ziet op een betrekkelijke, niet op een absolute vroomheid. Wij komen daar straks nog op terug.

LII 11 Voor altoos zal ik U loven,
omdat Gij het gedaan hebt;
ik zal Uw naam verwachten – want die is goed –
in tegenwoordigheid van Uw *chasidim*.

Voor zover ons bekend, komt een verbinding van het verbum *qawah* met substantief *sjēm* in het O.T. niet voor. Misschien is er

---

[1]) *The Hebrew Book of Psalms*, 270.
[2]) *Valeton a.w.* I, 287.

inderdaad iets voor om, gelijk velen willen, i.p.v. *wa'aqawèh* in het tweede versdeel te lezen: *we'èqrah* of *wa'achawèh*.

PsLII is weer de klacht van iemand, die het slachtoffer was geworden van de machtswellust van een van zijn volksgenoten, wiens voorspoed en welvaart hem blijkbaar naar het hoofd gestegen was (9). De dichter heeft veel van de machinaties van deze bruut te lijden gehad, maar de boosdoener heeft zijn doel niet bereikt. Jhwh had op het juiste moment ingegrepen en nu staat de dichter gereed om Hem voor de uitredding te danken. Hij doet dat ten aanhoren van de *chasidim* (11). Zo kan de praepositie *nègèd* blijkens PssXXII 26 en CXVI 14 immers inderdaad worden opgevat. De *chasidim* in vs 11 zijn dan dezelfden als de *tsaddiqim* in vs 8, nl. de Jhwh-getrouwe gemeente, die bewust ervan afziet het recht in eigen handen te nemen, maar de uitredding alleen van haar Heer verwacht.

LXXIX 2 Zij hebben de lijken van Uw knechten gegeven
tot spijze aan het gevogelte des hemels,
het vlees van Uw *chasidim* aan het gedierte des velds.

PsLXXIX is een z.g. Volksklagegebet (Schmidt), uitgesproken naar aanleiding van een zware ramp, die de natie had getroffen. Israël's naburen waren blijkbaar een onuitgelokte oorlog begonnen, hadden Jeruzalem verwoest en de tempel ontwijd (1). Het is echter moeilijk deze psalm in zijn historisch kader te plaatsen. Men heeft o.a. aan de Maccabeeëntijd gedacht, maar de moeilijkheid is dat vs 2 reeds in 1 Macc. VII 17 als een bestanddeel van de Heilige Schrift wordt aangehaald en de psalm zelf dus van oudere datum moet zijn. Voor ons doel is de tijdsbepaling echter vrij irrelevant. Belangrijker is het vast te stellen, dat de bewoordingen waarin de psalm vervat is aan Eerdmans' opvatting van de status der *chasidim* weinig steun verlenen. Van militante zelfbewustheid is geen sprake. De mensen, die in dit lied aan het woord komen, zien de ramp die hen getroffen heeft, als volkomen verdiend. Wordt in vs 8 de schuld nog aan de ongerechtigheid der voorvaderen toegeschreven, in vs 9 komt het tot een erkenning van eigen zonden. Jhwh is terecht op hen vertoornd (5). Het komt ons voor dat ook hier onder de *chasidim* Israël zelf moet worden verstaan. Het volk, dat Jhwh's gebod weliswaar telkens overtreedt en daarvoor ook steeds weer met rampen als de hier beschrevene gestraft wordt, maar zich ondanks alles toch het volk van Jhwh blijft noemen, Zijn *'abadim*, de schapen, die Hij blijft weiden (13).

CXVI 15 Kostbaar is in de ogen van Jhwh
de dood van Zijn *chasidim*.

Eerdmans betrekt *jakar* op het betalen van de geloften in vs 14 en vertaalt ons vers met: Would death become to his Chasidim? De commentaar luidt: „the psalmist was a chasid, who was convinced of his privileged position and of the protection of Jahu. In trouble he made his vows and was sure of being saved as Jahu would not suffer that death became to his Chasidim".[1])

Ook in deze psalm worden de *chasidim* echter weer zo weinig concreet getekend, dat wij boven de onderstelling, dat ook hier weer de vromen in het algemeen bedoeld worden, niet uit komen. Wij krijgen de indruk dat Eerdmans in dit vers gelezen heeft dat de *chasidim* als *warriors of Jahu* onkwetsbaar waren, in de geest van fanatieke Moslims in de heilige oorlog. In de psalm spreekt de dichter echter over zijn ernstige ziekte, die hem aan de rand van het graf had gebracht, maar waaruit Jhwh hem op een wonderlijke wijze had gered, toen hij in vertrouwen op Zijn macht Zijn naam had aangeroepen (3, 4). Na zijn herstel gaat hij naar de tempel om in tegenwoordigheid van het vrome volk Jhwh voor zijn genezing te danken (18).

CXLVIII 14 Hij heeft voor Zijn volk een hoorn verhoogd:
een lofzang voor al Zijn *chasidim*,
voor de zonen Israëls,
het volk dat Hem nabij is.

In deze vrij doorzichtige psalm, die hemel en aarde oproept om de grootheid van Jhwh als Schepper te loven, wordt aan het eind gezegd, dat deze geweldige God met het volk Israël een speciale bemoeienis heeft gehad. Deze God is Israëls God, die voor Zijn volk een hoorn heeft opgericht. d.w.z. het tot eer en aanzien in de wereld heeft gebracht. Dat is voor alle *chasidim*, voor alle *benē jisra'ēl*, voor het volk dat Hem toegewijd is, een reden tot lof en dank (tehillah). Het is daarom niet duidelijk, wat Eerdmans het recht geeft dit vers van de psalm los te maken en zonder enig bewijs te poneren dat het oorspronkelijk behoorde bij een psalm van oudere datum, waarin een succesvolle raid van *chasidim* op andere koningen in Palestina beschreven werd.[2]) Nog minder begrijpen wij hoe hier een discriminatie tussen het volk en de *chasidim* geconstrueerd kan worden.[3])

---

1) a.w. 520. 2) a.w. 607. 3) OTS I, 193.

Het ligt immers zonder meer voor de hand, dat wij hier niets anders dan een cumulatie van synoniemen voor ons hebben. Deze *chasidim* zijn de zonen Israëls, het volk dat zich met Jhwh verbonden weet.

CXLIX 1 Hallelujah. Zingt Jhwh een nieuw lied,
Zijn lof in de gemeente der *chasidim.*
2 Israël verheuge zich over Zijn Maker,
laten de zonen van Sion juichen over hun Koning.

Eerdmans heeft het gelijk aan zijn zijde, als hij stelt dat MT in vs 2 *bcosaw* (plur.) leest.[1]) Hij vertaalt dus: Israël rejoiceth in his workers. Het is echter niet dadelijk in te zien, dat met deze *ʿosim warriors* worden bedoeld. *ʿasah* betekent maken, doen, actief zijn. Er is echter geen voorbeeld bekend dat het ook oorlog voeren zou betekenen. Hoe voorzichtig wij in het algemeen ook met textemendaties moeten zijn, komt het ons toch voor, dat er hier niet helemaal aan te ontkomen valt. Het tweede versdeel *benē tsijōn jagilu bemalkam* onderstelt naast *mèlèk* een substantief singularis in het eerste. Zo hebben het ook LXX en Peschitto opgevat. Bovendien wordt de lezing *ʿosèh* als *epitheton ornans* van Jhwh in de zin van Maker, Schepper door vele andere plaatsen gesteund (Hos. VIII 14; Jes. XLIII 15, XLIV 2, LI 3, LIV 5; Ps XCV 6).

Oppervlakkig gezien, is het juist deze laatste psalm, die aan Eerdmans' opvatting van de *chasidim* als partisanen van Jahu de meeste steun verleent. Er wordt immers gezegd, dat zij een tweesnijdend zwaard in de hand hebben, waarmede zij wraak oefenen aan de volken en bestraffingen aan de natiën. Zij binden koningen met ketenen en edelen met ijzeren boeien en voltrekken daarmede het vonnis, dat vooruit beschreven was (6–9). Dat past voortreffelijk bij het militant karakter, dat volgens Eerdmans aan deze groep eigen zou zijn geweest. Zien wij echter nauwkeuriger toe, dan blijkt ook hier van een aparte, selecte en exclusieve groep nergens sprake te zijn. De *chasidim* worden in één adem genoemd met *jisraʾēl,* de *benē tsijōn* (2), met *ʿammō* en *ʿanawim* (4), wat op de onbevangen lezer de indruk wekt, dat hier telkens dezelfde mensen worden bedoeld. Inderdaad gaat het hier over de gehele Israëlietische volksgemeente. Het is het verbondsvolk dat deel heeft aan de *chèsèd,* de liefde en trouw van de Heer van het verbond. In deze uiteindelijke gerechtigheidsoefening glorieert het zo menigmaal vertrapte en verdrukte verbondsvolk,

[1]) a.w. 608.

dat dan eindelijk „gerechtvaardigd" zal verschijnen.[1]) De *kehāl chasidim* (1) is het gehele, aan Jhwh toegewijde, vrome volk. Mede om deze reden moet een datering van deze psalm in de Maccabeeëntijd met klem worden afgewezen.

Vatten wij nu de resultaten van het onderzoek van deze z.g. chasidische psalmen samen, dan blijkt het dat van een speciale, van het gewone volk scherp te onderscheiden partij der chasidim eigenlijk nergens gesproken kan worden. De term wordt *promiscue* gebruikt met andere om het begrip vrome, wetsgetrouwe Joden aan te duiden als *'emunim, ʿebjonim, ʿanawim, jesjarim, tamim, nebarim, tsaddiqim, ʿabadim, jisjrē lēb* en derg. Juist de rijkdom waarin deze termini voorkomen, maakt het op zichzelf al onwaarschijnlijk, dat wij hier aan aparte groepen met een bepaalde organisatie moeten denken. Het blijkt nl. dat het algemene begrip „vrome" op meer dan één wijze kan worden uitgedrukt. Er is wel verschil in nuance, maar deze nuances zijn niet meer dan facetten van één en dezelfde brilliant. Met opzet heb ik in bovenstaande opsomming het begrip *ʿam* even buiten beschouwing gelaten. Het is immers inderdaad mogelijk, dat deze vromen zich op het laatst als het volk Israël bij uitnemendheid zijn gaan beschouwen en er op de duur inderdaad een distantiëring van het niet wetsgetrouwe volksdeel heeft plaats gehad. Zij worden dan de stillen in den lande, die hier en daar met gelijkgestemden in conventikels samenkomen en de *sjalōm* over Israël met grote volharding blijven verwachten (CXXV, CXXVIII). Deze distantiëring is dan echter geen opzettelijke, maar a.h.w. historisch gegroeid, een verschijnsel dat wij in elke geestelijke gemeenschap tegen komen. Gewoonlijk zijn agressieve tendenties aan deze minderheden vreemd en het is waarschijnlijk dat dit in Israël ook het geval is geweest. De *chasidim* waren net zulke rustige mensen als de *ʿanawim* en *'ebjonim*, om voor de vuist weg een paar andere termen te noemen. Dat wil niet zeggen, dat deze vromen nooit of te nimmer er toe gebracht zouden kunnen worden naar de wapenen te grijpen. Ps CXLIX bewijst, dat dit wel degelijk eens een keer het geval is geweest. Maar juist het feit, dat dit de enige plaats in het Psalter is, illustreert het best de uitzonderlijkheid van de situatie. In het algemeen echter hadden zij er geen behoefte aan hun geloof in Jhwh op gewelddadige wijze te beleven. Een religieus fanatisme is deze mensen vreemd geweest.

---

[1]) B. Gemser - De psalmen, Groningen-Batavia, iii, 1949, blz. 226.

Wij willen nu trachten om het vroomheidstype, dat speciaal door de term *chasid* tot uitdrukking wordt gebracht, aan een nadere beschouwing te onderwerpen. Dankbaar mag worden opgemerkt, dat hier door geleerden als Glueck en Gulkowitsch reeds veel belangrijk werk is verricht.[1])

Een wezenlijke moeilijkheid bij dit deel van het onderzoek is wel, dat in het Psalter de figuur van de *chasid* nergens wordt gedefinieerd of gekarakteriseerd. Hij *is* er eenvoudig, maar wat nu het typische van zijn vroomheid is en wat hij als *chasid* doet of nalaat, wordt op geen enkele plaats met zoveel woorden gezegd. In de weinige plaatsen buiten het Psalter, waar over de *chasidim* gesproken wordt, is het niet veel anders. Wel is merkwaardig, dat wij hier weer dezelfde synoniemen tegen komen. In Mi VII 2 staat *chasid* parallel met *jasjar* (vgl. ook Spr. II 7). In Jes. LVII 1 worden *'ansjē chèsèd* in één adem genoemd met de *tsaddiq*. In Spr. XX 6 staat *'isj chèsèd* parallel met *'isj 'emunim*.

Hoe belangrijk dit alles is, biedt het toch onvoldoende materiaal om tot een nadere bepaling van het *chasid*-begrip te komen. Wij worden hier op een analyse van het woord zelf teruggeworpen. Dan lijkt het toch inderdaad waarschijnlijk, dat *chasid* als een intransitief-vorm moet worden opgevat. Een *chasid* is iemand, die *chèsèd* bewijst. Glueck heeft aangetoond, dat *chèsèd* niet primair een gezindheid aanduidt, maar veelmeer een activiteit, die op het welzijn van de ander is gericht en ontspringt aan een verbondsverhouding, die men met die ander heeft. De wederkerigheid der verplichting is de inhoud van een *berith*. Zulk een *berith* kan bestaan tussen verwanten en vrienden, tussen gast en gastheer, tussen koning en onderdaan, tussen overwinnaar en overwonnene. Belangrijk, ja van allesoverheersend belang is in deze verhouding de wederkerigheid. De *chèsèd* kan zelfs als een recht gevorderd worden.[2]) Het merkwaardige is echter, dat het begrip *chèsèd* naast deze juridisch-formele kant ook nog een heel ander facet vertonen kan. Er kan nl. ook mee worden aangeduid de welwillende gezindheid, die een hogergeplaatste betoont aan zijn ondergeschikte. Chèsèd kan verder ook hulp en goedheid, genade en erbarmen betekenen (Jer. XVI 5). Het blijkt moei-

---

[1]) N. Glueck, *Das Wort ḥesed im alttestamentlichen Sprachgebrauch als menschliche und göttliche gemeinschaftsgemäsze Verhaltungsweise*. BZAW 47, 1927.
L. Gulkowitsch, *Die Entwicklung des Begriffes Ḥasid im A.T.* Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis (Dorpatendis) XXXII, 1934.

[2]) Hos. XII 7; Mi. VI 8; Jer. IX 23; Zach. VII 9.

lijk te zijn het begrip onder één noemer te brengen. In de profane wereld schommelt de betekenis van *chèsèd* tussen de trouw, die het fundament van een *berith* is en dus gevorderd kan worden en de welwillende gezindheid, de liefde en de barmhartigheid, die spontaan uit het hart opkomen en de verhouding tussen de mensen veraangenamen.

In het Psalter vinden wij de beide kanten van het begrip terug in verband met de relatie van God tot de mens en omgekeerd. Ook Jhwh bewijst de mens Zijn *chèsèd*, Zijn gunst en genade. Maar dit barmhartigheidsbetoon heeft zijn wortels in de *berith*, die Hij met de mensen heeft (Ps L 5), een verhouding, die op wederkerigheid berust, zodat in Ps XVIII 26 gezegd kan worden, dat Jhwh zich *chasid* betoont jegens de *chasid* en *tamim* jegens de tamim. De vrome kan op Gods *chèsèd* een beroep doen, maar Jhwh heeft zijnerzijds het recht van hem *chèsèd* te eisen.[1])

De *chasidim* zijn dus mensen, die er zich van bewust zijn tegenover Jhwh in een bijzondere verhouding te staan. Zij weten zich Zijn knechten (Ps LXXIX 2; 2 Kron. VI 41, 42) en kennen de eisen, die Hij aan hen heeft gesteld. „Der chasid, der chesed-Übende erfüllt die Forderungen der Treue, Gerechtigkeit und der Liebe. Er befleiszigt sich einer Verhaltungsweise Mensch und Gott gegenüber, welche der menschlichen und Gottesgemeinschaft entspricht.”[2]) De *chasidim* staan hiermede tegenover de *resjaᶜim*, de mensen die elke relatie met Jhwh verbroken hebben en daarmede van alle religieuze en zedelijke waarden afstand hebben gedaan. Gulkowitsch heeft er in zijn artikel terecht op gewezen, dat het begrip *chasid* in de loop der eeuwen een bepaalde ontwikkeling heeft doorgemaakt, waarbij het ons echter twijfelachtig lijkt of deze volgens de door hem aangewezen lijnen heeft plaats gehad. Gulkowitsch meent nl., dat de wortels van het begrip allereerst in de profane sfeer gezocht moeten worden. Uitgaande van de term *chasidē Jhwh*, die een nauwe verbinding tussen Jhwh en Zijn knechten demonstreert, concludeert G. dat het woord *chasid* oorspronkelijk een zelfstandige betekenis moet hebben gehad, juist zoals het woord *ᶜebed*. „Wie *ᶜebed* den Knecht, den Sklaven im allgemeinen, *ᶜebed Jhwh* aber den Gottesknecht bezeichnete, so könnte auch *chasid* den Anhänger einer Sache, den mit einer Sache Verbundenen bezeichnet haben, während *chasidē Jhwh* speziell den Anhänger Gottes bezeichnet.” [3]) De moeilijkheid is ech-

---

[1]) *Theol. Wörterbuch zum N.T. Bd II, S. 476.* [2]) Glueck, aaO 34. [3]) aaO 36.

ter, dat voor deze profane betekenis van *chasid* nergens in het O.T. ook maar één plaats te vinden is, zodat G.'s hypothese min of meer in de lucht hangt. Een formeel bezwaar is hierbij nog dat de term *chasidē Jhwh*, gelijk reeds gezegd, in feite in het O.T. niet voorkomt.

Het tweede stadium in de ontwikkeling brengt ons in de sociologisch-sacrale sfeer. Daar iedere Israëliet in het verbond staat, mag hij *eo ipso* als een *chasid* beschouwd worden. Israël is de gemeente der *chasidim*. „Der Begriffskomplex: Angehöriger der Gemeinschaft Jahwes auf Grund des Israelit*seins* wurde durch das Wort *chasid* mit oder ohne die erklärende Ergänzung Jhwh ausgedrückt.[1])

In de loop der tijden ging de religie in Israël meer en meer het karakter van ethiek krijgen. In dit derde stadium wordt het begrip *chasid* met een zo goed als ethische inhoud gevuld. „Im dem Masse als die Identifikation von Volk und Kultgemeinschaft Jahwes durch die äussere historische Entwicklung beeinträchtigt wurde, ging der soziologische Sinn des Begriffes „Angehöriger der Kultgemeinschaft Jahwes" auf Grund völkischer Zugehörigkeit zurück. Die ethische Nuance nahm Überhand. Als die Kultgemeinschaft überhaupt zu existieren aufhörte, blieb das Wort *chasid* an der sekundären ethischen Seite des Begriffes haften. *Chasid* bedeutete eine religiös-ethische Qualifikation, es konnte fast mit *tsaddiq* identifiziert werden." Het waarheidsgehalte in deze hypothese is het feit, dat er inderdaad in de loop der tijden een zekere reductie, een rest-vorming van het volk Israël heeft plaats gehad. *Kōl jisra'ēl* stond in de *berith*, maar die werkelijk met de eisen, die het behoren tot het verbond met zich mee bracht, in hun leven rekening hielden, schrompelden op de duur tot een klein hoopje getrouwen ineen. Dat worden de vromen, de stillen in den lande, de *jesjarim*, *'anawim*, *tsaddiqim* en *chasidim*, of onder welke andere benaming zij ook verder in het Psalter voorkomen. Er is geen enkel dwingend bewijs voorhanden om in deze mensen bepaalde partijen te zien, die in het volksleven met een program naar voren traden. Zij waren het vrome volk zonder meer. Wel ligt het voor de hand te onderstellen, dat deze wetsgetrouwe broeders elkaars gezelschap zochten en hun geloofservaringen met elkander uitwisselden (XXX, XXXI). Van een afstand nemen t.o.v. hun minder vrome volksgenoten is aanvankelijk nog geen sprake. Zij nemen als ieder ander aan de tempeldienst deel en stellen er prijs op de band met het volk vast te houden. Wel krijgen wij de indruk,

---

[1]) Gulkowitsch aaO 37.

dat deze mensen zich meer en meer als het *ʿam jisraʾēl* bij uitstek zijn gaan beschouwen. Zij zijn de *benē jisraʾēl,* het volk dat Hem (Jhwh) nabij is (CXLVIII 14). Een dergelijke neiging tot exclusivisme ligt ook in de lijn der ontwikkeling, al is het van deze oudtestamentische vromen naar de nieuw-testamentische Farizeeën nog een hele stap. Door hun betoon van vroomheid vindiceren zij echter voor zichzelf het op een bijzondere wijze deel hebben aan de *chèsèd* van Jhwh. In deze zin opgevat geeft de vertaling „gunstgenoot" aan de algemene notie „vrome" terecht een aparte noot. *Chasidim* zijn mensen, die weten, dat zij bij God in de gunst staan. Zij zijn heel in het bijzonder Zijn beminden (jedidim). Anderzijds zijn zij er zich van bewust, dat deze *chèsèd* slechts zo lang hun deel is, als zij op hun beurt aan de naaste *chèsèd* bewijzen.

Hoewel strict genomen buiten het kader van dit opstel vallend, zal het terwille van de volledigheid gewenst zijn ook nog enige aandacht aan de in de Maccabeeënboeken voorkomende Asidaioi te wijden. De gelijkstelling *chasidim*-Asidaioi is algemeen aanvaard. Het schijnt echter dat de Asidaioi, zulks in tegenstelling met de *chasidim,* wel tot een duidelijk aanwijsbare partij zijn uitgegroeid. In Macc. XIV 6 heeft Alcimus het in zijn gesprek met Demetrius over *hoi legomenoi toon Ioudaioon Asidaioi.* Helaas is dit de enige plaats, waar dit met zoveel woorden wordt gezegd. Bovendien is de waarde hiervan nog enigszins problematisch in verband met het feit, dat de integriteit van dit caput reeds in 1874 door Wellhausen sterk werd aangevochten, o.i. ook terecht[1]). In vs 6 wordt nl. ook door Alcimus beweerd, dat deze Asidaioi Judas Maccabeüs als hoofdman hadden, wat duidelijk een historische onjuistheid is. Wij komen hierop nog terug. Maar ook al zou de hier voorgedragen visie nog zo tendentieus zijn, dan zal toch de mededeling, dat deze groep Joden onder de naam van Asiadaioi bekend stonden, als betrouwbaar moeten worden beschouwd. Deze naam kan niet door Alcimus verzonnen zijn. Bovendien kon de juistheid van de mededeling onmiddellijk worden gecontroleerd.

De tweede plaats, die in dit verband onze aandacht vraagt, is 1 Macc. II 42, waar wij lezen: *tote sunechthèsan pros autous sunagogè Asidaioon, ischuroi dunamei apo Israel, pas ho hekousiazomenos toi nomoi.* De vertaling van deze zinsnede levert enige moeilijkheden op.

---

[1]) J. Wellhausen, *Die Pharisäer und die Sadducäer. Eine Untersuchung zur inneren jüdischen Geschichte.* Greifswald, 1874.

De kwestie is nl. hoe de bijstelling *ischuroi dunamei apo Israel* moet worden opgevat. Als letterlijke vertaling van *gibborē chajil bejisra'ēl* kan hij gemakkelijk in de militaire sfeer getrokken worden en daardoor steun verlenen aan de door Alcimus voorgedragen suggestie, dat deze Asidaioi echte vechtjassen waren en de kern uitmaakten van het leger, dat Judas Maccabeüs om zich heen verzameld had. Maar Wellhausen wees er reeds terecht op, dat *gibbōr chājil* niet per se „den kriegerischen, sondern auch den angesehenen tüchtigen Mann" kan betekenen.[1] De bijstelling kan even goed betrekking hebben op het zinsdeel *pas ho hekousiamenos toi nomoi*. Het gaat hier om een groep mensen, die door hun trouwe wetsbetrachting onder het volk een grote naam hadden. Over hun militaire kwaliteiten wordt hier met geen woord gerept.

Niettemin hebben ook zij in de Maccabeeënoorlog hun partij meegespeeld, al was hun rol stellig veel bescheidener dan gewoonlijk wordt aangenomen. Dat deze stillen in den lande er toch toe gebracht konden worden de wapens op te nemen en zich bij Judas aan te sluiten, kan echter alleen verklaard worden door het feit dat de opstand in het begin inderdaad uitsluitend een strijd om de religie was. Het ging om de Wet, niet om het vaderland. Het was een strijd om de kerkelijke, niet om de staatkundige vrijheid.[2] Aangemoedigd door het succes wilden de Joden echter meer bereiken. Het ging nu niet meer alleen om het geloof, maar ook om het zich vrij vechten tot een onafhankelijke natie, ja dit laatste werd zelfs het uitsluitend doel. Daarom kan het jaar 162 als het feitelijke einde van de Joodse godsdienststrijd worden beschouwd. Zodra het de Asidaioi echter duidelijk werd, dat Judas' aspiraties thans in een andere richting gingen, werd dit voor hen aanleiding zich geheel uit de strijd terug te trekken. Hun belangstelling ging immers alleen naar het veilig stellen van de religie uit. Nationale verlangens waren hun ten enenmale vreemd. Van huis uit lag elk machtsstreven hun verre. Evenals hun O.T.-ische voorgangers minden zij de stilte en het leven in de verborgenheid. Dat zij desondanks de wapens opnamen, bewijst alleen maar dat het hier inderdaad om de allerhoogste dingen ging. Het uitleven van hun vroomheid vroeg om een bepaalde ruimte en een bepaald geestelijk klimaat. Deze dreigden hun door de vreemde overheersers ontnomen te worden en dat werd de aanleiding, dat zij in het geweer kwamen.

---

[1]) aaO S 82. [2]) aaO S. 84.

Hoe wereldvreemd deze lieden echter in feite waren en hoe gespeend van elk inzicht in de reële situatie van het ogenblik, zien wij misschien het best aan wat in het reeds aangehaalde caput I Macc. VII wordt medegedeeld. De ontwikkeling heeft hier de fase bereikt, dat Demetrius er toe is overgegaan Alcimus te bekleden met de hogepriesterlijke waardigheid. Terecht onderstelde hij, dat deze benoeming de uiteindelijke onderwerping der Joden zou kunnen bevorderen. Deze Alcimus gaat nl. onmiddellijk deel uitmaken van een delegatie, die door Demetrius naar Juda wordt gezonden om de Joden tot het sluiten van een wapenstilstand te bewegen. Judas is dan de enige, die het listige van de toeleg doorziet en weigert op Alcimus' voorstellen in te gaan. De Asidaioi echter, die de strijd al lang moe waren en niets liever wensten dan de wapenen zo spoedig mogelijk neer te kunnen leggen, traden wel met Alcimus in contact. Want, was hun redenering, Alcimus is een priester uit het geslacht van Aäron, hij zal ons geen trouweloosheid bewijzen. En Alcimus zeide hun vrede toe en deed een eed en sprak: wij zullen U en Uw vrienden geen leed doen. De Asidaioi geloofden dit, maar wel zelden werd goedgelovigheid op zulk een verschrikkelijke wijze beschaamd. Alcimus liet nl. onmiddellijk zestig van deze Asidaioi gevangen nemen en op één dag tegelijk doden, om eens en voor altijd de schrik er in te brengen.

In dit voorval is het geestelijk klimaat van deze Asidaioi met één streek getekend: zij zijn de mensen, die uit de Wet leven. Alcimus was uit het geslacht van Aäron en dus de legitieme hogepriester. Het woord van deze man behoorde onvoorwaardelijk geloofd te worden.

Een duister punt blijft nog altijd de verhouding van deze Asidaioi t.o.v. de andere vromen, die in deze boeken worden genoemd. Anders gezegd: wat is nu precies het typische van de Asidische vroomheid? Dat is niet gemakkelijk aan te geven. Andere termini voor vromen zijn *zètountes dikaiosunèn kai krima* (1 Macc. II 29), *ekklèsia pistoon* (1 Macc. III 13), *hagioi* (1 Macc. III 43). In het verband, waarin deze termini voorkomen, gaat het steeds om mensen, die voor de Wet ijveren en bereid zijn voor het behoud daarvan hun leven in te zetten. Maar dat is precies het type vroomheid, dat we ook bij de Asidaioi vinden. Het blijkt niet mogelijk de Asidische vroomheid nauwkeuriger te analyseren. Hiermede wordt de vraag opgeroepen of het wel gerechtvaardigd is deze mensen als een afzonderlijke en op zich zelf staande groep van vromen te blijven zien en door te

gaan het woord Asidaioi met een hoofdletter te schrijven. Voor de *chasīdīm* in het O.T. meenden wij dit te moeten ontkennen. Groot is onze neiging om hetzelfde te doen t.a.v. de Asidaioi in de boeken der Maccabeeën.[1]) Gelijk gezegd, is er echter één plaats, waar een eigen naam voor deze groep vromen wordt gevindiceerd en wel 2 Macc. XIV 6. Uit de beide andere in aanmerking komende plaatsen valt omtrent een bijzondere positie van deze lieden niets op te maken. De theorie, dat de Asidaioi een duidelijk aanwijsbare partij in het Joodse volk hebben gevormd, steunt in feite slechts op één plaats, een locus waarvan de echtheid, gelijk wij zagen, door Wellhausen destijds sterk in twijfel werd getrokken. In het licht van deze feiten is het wellicht raadzaam t.a.v. dit laatste punt tot een *non liquet* te besluiten!

---

[1]) Tegen E. Schürer, die meent dat de Asidaioi „deutlich als eine besondere Fraktion innerhalb des Volkes erscheinen" (Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Leipzig, 1907, II, S. 473).

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

OUDE TESTAMENT

C. van Gelderen en W. H. Gispen: *Het boek Hosea,* 1953. Uitg. N.V. Uitgeversmij. J. H. Kok, Kampen, 1953.

In de serie *Commentaar op het Oude Testament,* de grote Gereformeerde commentarenreeks, is nu de lang verwachte verklaring van Prof. van Gelderen verschenen; zij was bij de dood van deze hooggeschatte geleerde op 18 November 1945 klaar tot 10 : 3 en werd door Prof. Gispen beëindigd vanaf dit vers.

Van Gelderen was bekend als nauwkeurig exegeet, goed kenner van de Semietische talen en van de exegetische litteratuur. Krachtens zijn theologische en wetenschappelijke uitgangspunt had hij zekere belemmeringen, die zijn werk niet in alle opzichten voor anderen, meer kritisch denkenden, aanvaardbaar maken, maar desniettemin is de raadpleging van zijn arbeid steeds van betekenis; het meest waardeerde ik tot nu toe zijn Amoscommentaar, maar deze op Hosea is daarvan een waardige tegenhanger. Zijn standpunt ten aanzien van de tekst is zeer behoudend, ook wel eens te conservatief. Zijn exegese rekent sterk met de samenhang, waarin de dingen staan, meestal terecht, maar ook vaak al te schools; als voorbeeld wijs ik op de exegese van 2: 2, dat de auteur verklaart vanuit cap. 1, terwijl het toch zeker op litteraire gronden een zelfstandig stuk is, dat naar zijn inhoud een parallel is van het slot van cap. 2. Door het al te schoolse verband, dat van Gelderen legde met cap. 1, verklaart hij, op m.i. onmogelijke wijze, het woord „land" als betrekking hebbende op de ballingschap, en de uitspraak: „groot zal de dag van Jizreël zijn" in ongunstige zin; terwijl toch de naaste context in vs 1 en 2 een gunstige zin vereist, hetgeen ook volledig in overeenstemming is met de parallelle passage uit het slot van Cap. 2. Dit is een geval, maar zo zijn er meerdere.

Vreselijk jammer vind ik, dat bij de exegese van 14: 9 dit als een woord van Jahwe, in plaats van als een woord van Israël wordt beschouwd, gelijk ook in de Nieuwe Vert. van het N.B.G. is gebeurd. Ik kan nooit begrijpen, hoe men in Jahwe's mond leggen kan de woorden: Wat heb Ik *nog* (!) met de afgoden te doen? en: Ik ben als een groenende cypres.

Zo zijn er natuurlijk talrijke, om niet te zeggen talloze, plaatsen, juist ten aanzien van de tekst en de exegese van Hosea, waarbij men een geheel verschillend standpunt kan innemen. Een ervan noem ik nog: de auteur is ten aanzien van cap. 3 tot de conclusie gekomen, dat de vrouw daar bedoeld ook Gomer is, dezelfde dus als in Cap. 1. De kwestie hoe dat dan rijmt met Dt. 25:1 vv..., welker behandeling men juist van deze schrijver verwachten zou, wordt echter niet aangeraakt.

Zo is er nog wel het een en ander te wensen en vooral het een en ander te overwegen, ook bij en na al de uitvoerige en veelal zaakrijke consideraties, die deze commentaar biedt.

Th. C. Vriezen

I. P. Seierstadt: *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia.* Uitg. bij Jacob Bybwad te Oslo.

Het spijt mij, dat ik deze dissertatie, die ik jaren geleden ontvangen heb (zij het dan niet dadelijk na haar verschijning), en ook reeds jaren geleden gelezen heb en sindsdien meermalen gebruikt, nog steeds niet heb gerecenseerd. Dit kwam vooral om de psychologische beschouwingen, waarin het geheel van de resultaten van het onderzoek van de schrijver is gevat, en waarvan ondergetekende zich bewust is, dat hij ze niet ten volle kan beoordelen, evenmin als hij ze ten volle kan waarderen.

Maar het zou jammer zijn, als dit werk, dat zoveel goede dingen over het profetisme te berde brengt, niet de bekendheid verkreeg, die het verdient. Wij hebben de indruk, dat dit inderdaad het geval is.

De schrijver, die reeds lang bekend was uit een Z.A.W.-artikel (1934), is na de oorlog gepromoveerd bij zijn collega der Staats-theologische Faculteit te Oslo, de stad, waar Dr Seierstadt hoogleraar is aan de bijzondere theologische Faculteit.

Het hoofddoel van zijn onderzoek is een bespreking en weerlegging van de theorie van de profetische extase als oorsprong en wezen van de profetische prediking. De auteur zoekt zijn materiaal in het bijzonder in de roepingsvisioenen, die aantonen, dat de profeten, wanneer ze gegrepen zijn door de boodschap Gods, voor goed in hun levenswerk door die boodschap bepaald zijn. De werking van de goddelijke openbaring in het leven der profeten is niet van eenzelfde aard als die welke in de extase bij de extaticus is op te merken. De profeten zijn in hun gehele wilsleven, religieus-zedelijk, bepaald door de hun ten deel gevallen openbaring; deze vormt daarom een religieus factum *sui generis.*

Dit wordt in deze, wat al te breed opgezette, studie betoogd tegenover Hölscher, Haeussermann en vele anderen. Behalve de wat al te brede opzet, die onvermijdelijke herhalingen met zich bracht, en de soms niet goed te verwerken psychologische beschouwingen, lijkt me de weergave van Hölschers standpunt in haar eenzijdigheid aanvechtbaar. Maar overigens is dit een goede studie, die een belangrijk probleem moedig onder ogen ziet. Th. C. V.

H. J. Heering, *Wegwijzer door de Bijbel, Het Oude Testament,* Ploegsma, Amsterdam, 1953. f 7,50.

Van deze ,,wegwijzer'' is veel goeds te zeggen. In de eerste plaats wordt er een voortdurend contact met de bijbeltekst zelf gelegd. In de tweede plaats heeft de auteur een bezonnen en voorzichtig oordeel over tal van kwesties. Hij is zeker niet oncritisch, maar wat hij schrijft, staat veraf zowel van een rationalistische als van een negatieve critiek. Zijn verklaring van de te lezen pericopen heeft meermalen iets verrassends. Hij schrijft zakelijk en duidelijk, kort en toch niet gedrongen. Aan de behandeling van elk bijbelboek gaat een instructieve inleiding op het boek vooraf.

Intussen is er ook wel een en ander te wensen overgebleven.

Daar is om te beginnen de verhouding der beide Testamenten. Het klinkt zo vrijblijvend, als de schrijver over Psalm 22 zegt: En de Evan-

gelisten zien in deze psalm Christus' lijden verwerkelijkt; en van Psalm 40 : 7–9: en (de schrijver van de Hebreeënbrief) vatte deze regel op als verwijzing naar Christus; van Jes. 42 : 1–12: en de traditioneel-Christelijke uitleg zag hierin een voorspelling van Jezus Christus (blz. 230, 235, 201). De zaak, waarom het gaat, wordt wel even aangestipt op blz. 12 v.: ze verdiende echter wel een wat meer principieel theologische belichting.

Verder beweegt de schr. zich hier en daar op de rand van de allegorie of daaroverheen (zie blz. 58 bovenaan, 128 onderaan), wat dan voor hem de weg is om tot actualisering van het Schriftwoord te komen.

Op de betekenis van de cultus wordt praktisch niet ingegaan.

Over details zouden er vele opmerkingen te maken zijn. Hier volgen er enige. De schr. is wat te stellig in zijn mededeling, dat de in 1947 gevonden handschriften uit ong. 200 stamden (blz. 12); Eden zou aan Adinia herinneren (blz. 17); de definitie van „mythe'' blijft zeer aan de oppervlakte (blz. 18); de aartsvaders worden weer tot bedouïnen gemaakt (blz. 22): „Dat bij kinderloosheid de vrouw zelf op een tweede huwelijk met een van haar slavinnen aandrong, was een Babylonisch gebruik, in het wetboek van Hammurabi gelegaliseerd'' (blz. 24). Een dergelijke algemene bepaling zoekt men echter tevergeefs in de wet van Hammurabi. T.a.v. het Bondsboek spreekt de schr. van „een onmiskenbare afhankelijkheid'' van de wetten van Hammurabi. Nu met dit te poneren kon men wel wat voorzichtiger zijn! Hammurabi regeerde niet ong. 1900, maar 1700 (blz. 47). Volgens blz. 126 is het boekje Jona niet lang na de achtste eeuw geschreven, volgens de tabel op blz. 298 pas in de vijfde eeuw!

Deze en dergelijke onnauwkeurigheden en o.i. onjuiste opvattingen doen echter niet noemenswaard afbreuk aan de wezenlijke waarde van het boek. Het blijft een boek, dat als wegwijzer door Tenach in grote lijn vele verdiensten heeft. Het zou echter bij een eventuele tweede druk aanbeveling verdienen het boek op de details nauwkeurig te herzien.

J. Schoneveld

M. A. Beek: *Wegen en Voetsporen van het Oude Testament.* Uitg. W. Gaade N.V., Delft 1953, f 9,60.

In dit boek heeft Prof. Beek zijn voor de V.P.R.O. gehouden radiovoordrachten over het O.T., „na ze geordend en bijgeslepen'' te hebben, gepubliceerd. Het boek is geschreven, zoals wij dat van deze schrijver gewend zijn: helder, vlot en interessant. Naar mijn smaak legt de schrijver wel wat te veel nadruk op het boeiende, spannende en interessante van het O.T. en van de bestudering daarvan.

Het boek behandelt in 86 korte paragrafen de volgende onderwerpen: De Oergeschiedenis, de Vaderen, de Uittocht uit Egypte, de periode der Richteren, het Koningschap, het Profetisme, de Ballingschap en Restauratie, de Wijsheid, het Lied, de Wording van de H. Schrift.

Wij hebben in dit boek te doen met een in hoofdzaak historische behandeling van het O.T. Elk hoofdstukje vormt een afgerond geheel, maar samen omspannen ze toch min of meer het totaal. Maar toch meen ik, dat

het boek op een meer theologische basis had kunnen staan en dat er enige forse lijnen hadden moeten worden getrokken. Men bemerkt in dit boek eigenlijk weinig van de historie van Israël als heilsgeschiedenis en van Gods bijzondere bemoeienis met één volk om alle volken te zegenen. Men hoort niets van de betekenis van het Verbond: In het hoofdstuk „Rondom de Sinaï" wordt wel gesproken van de heiligheid Gods, maar in het geheel niet over het Verbond.

Nog enkele detailpunten mogen volgen:

p. 5: Over de scheppingsdagen van Gen. 1 merkt de schr. op: „De dag wordt gerekend te beginnen op de avond als het licht geweken is." Deze conclusie is m.i. onmogelijk te trekken. De nieuwe dag begint telkens na *boqer*. Het rhythme is: Scheppingsdaad – avond – morgen: de eerste dag. De vertaling van Staten- en Nieuwe Vertaling kan ik niet erg gelukkig vinden.

p. 12: „En zo, verzucht de Babylonische verhaler, is nu de dood in de wereld gekomen." Dit is onjuist. De dood is er, behoort bij het mens-zijn, Adapa had hem individueel, evenals Utanapisjtim kunnen ontkomen.

Hoe de schr. in de *tekst* grond vindt om zijn opvatting van de portée van II Kon. 5 aan de Bijbelse auteur toe te schrijven, is mij totaal onbegrijpelijk gebleven (cf. p. 214 v.).

Bij de beoordeling van Simson blijft schr. veel te veel in het menselijke hangen. 't Gaat in het Bijbelse verhaal om de verlossing, die God zijn volk door Simson gebracht heeft. Het is zeker niet e mente auctoris als Beek schrijft: „Nog eenmaal is de bovenmenselijke kracht misbruikt in dienst van blinde vernietiging" (p. 115). De symboliek, zoals schr. – met anderen – die vindt in de namen van Orpa en Ruth, acht ik op taalkundige gronden beslist onjuist.

Het is geheel on-Semietisch om een zoon (nl. Omri's zoon Achab) uit te huwelijken aan een dochter (i.c. van de Phoenicische koning). Het zal wel andersom geweest zijn! (cf. p. 201).

„De Zondagsschoolverhalen weten te vertellen, dat deze knecht Eliëzer heette" (p. 246). Men vergelijke het werk van schr.: „Aan Babylons Stromen", 1e druk, p. 11: „Uit Haran haalt Abrahams knecht Eliëzer de vrouw van Izaäk."

Oppervlakkig is zijn oordeel over de protestantse kerken en de kanon (p. 365).

En merkwaardig is de uitspraak van p. 369: „Het gejuich dat men in conservatieve kringen heeft aangeheven over de geringe afwijkingen, die het Jesaja-handschrift van de Dode Zee vertoont in vergelijking met de codex van Leningrad, is daarom helemaal niet in overeenstemming met de feiten", als men deze vergelijkt met de opinie van schr. op p. 370 v.: „Daarom kan het ons ook niet verwonderen, dat een handschrift met de profetieën van Jesaja in de tweede eeuw voor Christus (? J. S.) ...weinig verschilt van een handschrift, dat een goede duizend jaar jonger is."

Mijn eindoordeel is, dat het werk van Beek veel waardevolle eigenschappen heeft, maar het daarnaast ontsierd wordt door onnauwkeurigheden en al te haastige conclusies.

J. SCH.

NIEUWE TESTAMENT

CH. DE BEUS, *Jezus en de Wet.* Uitg. Mij Holland, Amsterdam 1953 (Serie: Verkenning en verklaring III); f 5,25 (f 4,50).

De schrijver behandelt in een beknopt bestek de gegevens, voornamelijk van het Ev. van Matth. omtrent de verhouding van Jezus tot de joodse „wet". Het bredere vraagstuk van Jezus Christus en de wet in het totale kader van het N.T. komt bijna niet aan de orde. Hetgeen ook wel zeer moeilijk is in zulk een beknopt bestek. De titel van het boekje zegt het eigenlijk reeds. Na het eerste, oriënterende hoofdstuk over „De wet in Israël" worden de voornaamste texten uit Matth. behandeld. Hoewel over deze texten veel wetenswaardige en goede opmerkingen worden gemaakt, kan ik mij toch niet aan de indruk onttrekken, dat men de gegevens uit de Evgg. niet bespreken kan zonder de visie van Paulus op „Jezus Christus en de wet" er uitdrukkelijk in te betrekken (een vraagstuk, waarover deze auteur nog onlangs in den brede heeft gehandeld in zijn *Paulus, apostel der vrijheid* 1952). De Beus ziet zelf dit aspect heel goed, wanneer hij wijst op b.v. Jezus' buigen onder de ceremoniële wet (blz. 81) en verwijst naar Fil. 2 : 7 vlg. (vgl. ook blz. 95: „Vanuit dit centrale gezichtspunt wordt Jezus' houding tegenover de wet eerst recht verstaanbaar"). Het is dan ook onvermijdelijk, dat hij ook het Ev. van Joh. in de discussie betrekt (blz. 82 vlg.). Dit centrale gezichtspunt komt echter niet voldoende uit. En dit geeft dan aan de behandeling van de evangelische gegevens een ietwat vlak-historisch karakter; en dit laatste is op zichzelf weer een probleem, omdat de Evgg. geen historische beschrijving van feiten, maar een boodschap bieden. Hoe Jezus het zelf bedoeld heeft (blz. 32): dat is niet meer te achterhalen!

Over onderdelen kan men van mening verschillen. Zo over Matth. 6 : 33. Het is de vraag of gerechtigheid hier betrokken moet worden op het menselijke handelen (blz. 23): het kan de helpende gerechtigheid van God jegens de verdrukten en behoeftigen zijn, terwijl in een mogelijk aramaeïsme zich weer andere perspectieven openen. Het aspect van de helpende gerechtigheid, waardoor *dikaioosunè* het begrip *charis* nadert verdient m.i. meer aandacht. Ook achter de uitleg van Matth. 3 : 15 zet ik een vraagteken (blz. 31); ook hier liggen in de aramese achtergrond m.i. andere mogelijkheden. Het lijkt mij in het algemeen tegenover een bredere lezerskring wel goed om wat meer mogelijkheden te laten zien, al geef ik toe, dat men dan niet weet waar men blijft. Terecht laat de schr. zien, hoe Jezus de wet verscherpt en haar eisen radicaliseert (blz. 48). Het is mij niet duidelijk waarom H. XI „Loon en vergelding" ietwat achteraan komt hinken (het stoort de samenhang tussen X en XII). Met een „Beoordeling van verschillende moderne beschouwingen over Jezus' wetsopvatting" (X) en „Conclusies" (XII) besluit de auteur deze waardevolle studie, die de lezer aan het denken zet. De literatuurlijst is up to date (ik noteerde enkele drukfouten: blz. 81 Jezus r. 12 moet zijn Jerusalem?; blz. 87: Prof. van Ruler krijgt geen voorletters en geen verwijzing naar de blz. van zijn boek; blz. 123: r. 8 Baba Qaustua? Qamma?).

P. A. VAN STEMPVOORT

KERKGESCHIEDENIS

A. F. Mellink, *De Wederdopers in de Noordelijke Nederlanden*, 1531–1544, J. B. Wolters, Groningen-Djakarta, 1954, ing. f 11,90.

Dit boek – een Amsterdamse dissertatie bij Prof. Romein – heeft grote kwaliteiten. Het omvangrijke werk 440 blz., – waarvan het gebruik vergemakkelijkt wordt door een voortreffelijk register van personen – waarom niet van plaatsen?–, legt getuigenis af van een diepgaande kennis van het oude Noordnederlandse Anabaptisme en ieder ingewijde zal bewondering hebben voor de zeer toegewijde en tijdrovende studie, die aan deze publicatie is voorafgegaan. De schrijver heeft de beschikbare gegevens opnieuw bestudeerd en hierbij is nauwelijks iets aan zijn aandacht ontsnapt. Hij heeft vrijwel alles gelezen wat er over dit onderwerp geschreven was. (In Bronnen en Literatuur mis ik het Offer des Heeren en G. Grosheide, Bijdrage tot de geschiedenis der Anabaptisten te Amsterdam). De schrijver heeft zich ten doel gesteld een beschrijving te geven van „de doorwerking van het Munsters Anabaptisme hier te lande in de periode 1531–1544", hij wil „een zo verantwoord mogelijk beeld" geven „van dat Anabaptisme", en „de samenhang in de wijdvertakte beweging ontdekken". Het jaar 1544 als *terminus ad quem* is goed gekozen; immers dan „worden de laatste vonken van het Munsters vuur in deze gewesten gedoofd", zoals schrijver in zijn „Ter Inleiding" zegt.

Toch stelt dit werk ondanks zijn goede kwaliteiten teleur. Dat ligt eensdeels aan de compositie van het boek. Na een inleidend hoofdstuk over „Sociale en politieke verhoudingen in de Noordelijke Nederlanden in de jaren 30 der zestiende eeuw" volgen de hoofdstukken II „Munster en de Nederlanden", III „Regionale verbreiding der Wederdopers" en IV „Structuur en ontwikkeling van het Anabaptisme". Deze opzet van het boek brengt mee, dat vele namen en feiten – en het gaat hier dikwijls om zeer minutieuze feiten – in elk der drie laatste hoofdstukken terugkeren, wat de leesbaarheid van het boek niet bevordert. De lezer krijgt op deze wijze geen duidelijk inzicht in het verloop van de beweging. Het duizelt hem van namen en jaartallen en vooral het hoofdstuk over de structuur en ontwikkeling is niet geworden, wat men ervan verwachten mocht. Zo is het boek voor de niet beroeps-historicus volmaakt onleesbaar geworden.

Een tweede en groter bezwaar acht ik de geest, waarin het boek geschreven is. De auteur zegt in de Inleiding dat, waar „het hier om een richting van eigen scherp omlijnd sociaal-godsdienstig karakter gaat" hij critisch kwam te staan „tegenover hen, die deze periode der Hervorming vanuit het gezichtspunt der Doopsgezinde historie hebben beschouwd", en op blz. 419 beweert hij, dat de Doopsgezinden „zich zelf hun Melchioritische en Munsterse oorsprong steeds (hebben) willen ontveinzen en de historische waarheid geweld aangedaan, vanaf van Braght tot Kühler". Ieder ter zake kundige zal weten, dat deze bewering er, wat Kühler betreft, volkomen naast is. De grofheid om Kühler's *Geschiedenis der Nederlandsche Doopsgezinden in de 16e eeuw* als een „in velerlei opzicht... partij-

dig Mennonitisch schriftuur" te betitelen (blz. 327) kan alleen maar vloeien uit de pen van iemand, die verblind is door een visie, die hij – dikwijls tamelijk oncritisch – van K. Vos heeft overgenomen, dat *sociaal* en *godsdienstig* identiek zijn. Door dit geborneerde inzicht ontgaat aan Dr Mellink, ondanks zijn fenomenale kennis der feiten, het wezenlijke, nl. dat het Anabaptisme in de eerste plaats een godsdienstige beweging was, ook waar het zich uitte in een revolutionaire vorm.

N. VAN DER ZIJPP

A. A. VAN SCHELVEN, *Wegkruisingen in het landschap der theorie van de geschiedschrijving*, W. ten Have N.V., Amst. 1953, 93 blz., ing. f 3,50.

Puttend uit zijn brede kennis en zijn veeljarige werkzaamheid als historicus, heeft de schrijver in dit boekje een reeks korte „meditaties" geboden – zo zou men ze kunnen noemen, maar dan niet in de stichtelijke zin, die gewoonlijk aan dit woord eigen is – over tal van onderwerpen uit de theorie der geschiedenis, waarvan ieder die zich met de geschiedenis bezig houdt – en wie doet dat feitelijk niet? – zich rekenschap moet geven. Bij voorbeeld: Is geschiedbeoefening eigenlijk wel een wetenschap of veeleer een kunstzinnige bezigheid? Behoort de geschiedenis tot de natuur of tot de cultuur? Moeten wij de voorkeur geven aan staatkundige of aan cultuurgeschiedenis of veeleer aan de geestesgeschiedenis? Hoe komt de historicus tot een juiste keuze der feiten? Is er samenhang, ontwikkeling? Hoe is de verhouding tussen algemene en kerkgeschiedenis? Kan men onpartijdig oordelen zonder karakterloos te zijn? Bestaat er historische zekerheid? Kan er wereldgeschiedenis geschreven worden? Wat is beslissend in de geschiedenis: de gebeurtenissen, de ideeën of de grote persoonlijkheden? Hoe delen wij de geschiedenis in? Tenslotte de klemmende vraag naar de zin der geschiedenis, waarbij de schrijver drie grote visies weergeeft: de geschiedenis als biologische kringloop, als evolutie en als „polariteit"; onder de laatste verstaat hij de christelijke opvatting, ontleend aan Augustinus' tegenstelling tussen Civitas Dei en Civitas terrena.

Wat Van Schelven over dit alles in het midden brengt getuigt van grote wijsheid en bezonnenheid. Over het algemeen is hij geneigd, lettend op de gecompliceerdheid en de veelkleurigheid van het historisch gebeuren, bij de verschillende opvattingen van het benaderen der geschiedenis eerder voor een „èn-èn" of een „deels-deels" dan voor een „òf-òf" te kiezen. Slechts zou men wensen, dat hij op zijn „wegkruisingen" wat langer stilstond; zijn overwegingen hebben iets fragmentarisch en soms is zijn standpunt niet heel duidelijk: juist als men denkt „nu komt het", is hij al weer verder gegaan naar een volgend kruispunt. Intussen biedt hij telkens korte, maar belangrijke vergezichten op het terrein van de theorie der geschiedenis en tal van geleerden komen binnen het gezichtsveld en worden gekarakteriseerd. In zover is zijn boekje tevens een inleiding in dit bonte complex van vraagstukken, waarop in de loop der tijden zo velerlei en tegenstrijdige antwoorden zijn gegeven. Al laat de wijze van uitdrukken hier en daar aan doorzichtigheid te wensen over en al is de stijl soms niet

bijzonder fraai, het is toch een buitengewoon rijp en lezenswaardig geschrift, dat niemand zonder vrucht zal ter hand nemen.

Enkele opmerkingen over bepaalde uitlatingen van de schrijver mogen hier nog volgen:

Zijn begrenzing van de kerkgeschiedenis (blz. 43) als het vak, dat uitsluitend met hetgeen de kerkelijke instituten raakt te maken heeft (belijdenis, kerkorde, ambten e.d.), schijnt mij te eng. Het klopt ook niet met zijn pleidooi voor de behandeling der geschiedenis als geesteswetenschap (blz. 18 vlgg.). Er moet binnen de kerkgeschiedenis ruimte zijn voor alles wat mensen in of omtrent de Kerk hebben gedacht, gesproken en gedaan, ook buiten datgene wat met de instituten te maken heeft om.

Bij de behandeling van de invloed die ras, bloed en bodem op de geschiedenis hebben (blz. 66 vlgg.) komt het mij voor, dat, al oefent de schr. terecht critiek op de onwetenschappelijke nationaal-socialistische „overtaxatie" van deze factoren, de betekenis van de „bodem" ten onrechte onbesproken blijft. Zonder dat wij de geschiedenis laten ontaarden in een biologisch of physisch proces, kan toch niemand de belangrijke invloed, welke de natuurlijke gesteldheid (ligging, klimaat e.d.) van een gebied op de historie uitoefent, ontkennen. In de verhouding tussen de natuurlijke en de geestelijke oorzaken ligt veeleer een schier onoplosbaar probleem. De schr. duidt dit aan, als hij zegt dat „een natuurproces nu en dan wel eens tot een verandering in de openbaring van de menselijke logos blijkt te leiden" (blz. 30), maar de verhouding van natuur en geschiedenis ligt dieper dan alleen bij het optreden van grote rampen e.d.

Bij de indeling in perioden wenst de schr. grote vrijheid, maar in allen gevalle, zo meent hij, moet de historicus rekening houden met de grote incisie, welke de intrede van het christendom in de wereld heeft veroorzaakt (blz. 70). Gaat dat ook op voor die gebieden der wereld, b.v. in het Verre Oosten, waar het christendom òf nog niet, òf pas veel later zijn intrede heeft gedaan en op de geschiedenis aldaar (nog) geen beslissende invloed heeft uitgeoefend? Men zij voorzichtig met periodiseringen, die aan de innerlijke structuur van het historisch gebeuren ontleend zijn en late zich daarbij in elk geval leiden door het verloop der historie in ieder gebied in het bijzonder.

De christelijke opvatting van de zin der geschiedenis, welke de schr. huldigt, blijft tamelijk onduidelijk. Hij noemt dit de idee ener „polariteit" (blz. 79), te weten „twee krachten, die van tegenovergestelde kanten werkend, elkaar in evenwicht houden", en zegt dan dat zij niet alleen bij Augustinus (Civitas Dei – Civitas terrena) maar ook buiten het christendom (b.v. bij Goethe: geloof - ongeloof) voorkomt, ja ook in de vóórchristelijke aera krachtens de „logos spermatikos". Dat doet ons vragen of deze polariteit inderdaad de christelijke visie vertegenwoordigt. De gedachte van het „evenwicht der krachten" schijnt mij daarmee allerminst in overeenstemming te zijn: de bijbelse eschatologische verkondiging van de overwinning van het Rijk Gods komt er door in het gedrang. De schr. zegt dan ook, dat „het historische proces, waarvan de Bijbel gewag maakt en het van christelijk oogpunt uit beziene verloop der wereldgeschiedenis essentieel en fundamenteel onderscheiden zijn", omdat de Bijbel heils-

historie geeft met een eigen selectie van en een eigen visie op de feiten, die men niet kan nabootsen voor de hele wereldgeschiedenis (blz. 81 vlgg.). Inderdaad, wij zijn geen profeten die uit de historie precies de leidingen Gods kunnen aflezen (zoals b.v. Groen van Prinsterer meende), maar wij mogen wel gelovigen zijn die de geschiedenis in haar geheel zien in het licht van de verwachting van het komende Koninkrijk. Dit is ook Bijbels, maar het blijft in dit boekje geheel in de schaduw. W. F. D.

HENRI A. ETT, *Van Wessel Gansfort tot Abraham Kuyper.* Schets van de geschiedenis der Reformatie in Nederland. Het Wereldvenster, Baarn 1953, 167 blz., geb. f 6,90.

Het aantrekkelijke van dit goed geschreven en van grote belezenheid getuigende boekje is vooral gelegen in de vele, met zorg gekozen brieven van bekende persoonlijkheden uit de Nederlandse kerkgeschiedenis, waarmee de schr. zijn relaas toelicht en die meest bijzonder treffend en typerend zijn. Het boekje zou echter eerder ,,schetsen uit'' dan ,,schets van'' de geschiedenis der nederlandse reformatie moeten heten; voor het laatste is het toch te fragmentarisch. Dat neemt niet weg, dat wij vele levendige typeringen gaarne prefereren boven starre volledigheid. Maar waarom breekt de schr. plotseling af bij Kuyper en besluit hij met te constateren, dat met de vestiging der Geref. kerken ook in deze zin de souvereiniteit in eigen kring een feit geworden was? Een eindpunt was dat zeker niet! Was het dan soms een hoogtepunt? W. F. D.

DOGMATIEK

,,Genade en Kerk'', studies ten dienste van het gesprek Rome-Reformatie. Uitgeverij Het Spectrum, 1953.

Ingeleid door Dr G. Kreling O.P. is door R.K. theologen deze bundel aangeboden, die feitelijk veel meer geeft dan de titel doet vermoeden, nl. een nagenoeg volledige geloofsleer ten overstaan van de reformatie. Met dit werk is een belangrijke bijdrage geleverd tot het oecumenisch gesprek, zoals dit – particulier en vrijblijvend – sinds jaren groeiende is. Het stempel daarvan dragen deze studies onmiskenbaar in bonam partem. Wijs en bewogen is de verantwoording, die Dr Kreling geeft van het gesprek. ,,Uit deze bittere zorg (over het onenige christendom) waarvan de religieuze ernst door schuldbesef wordt gemarkeerd, komt het verlangen voort de ander te ontmoeten... om tezamen door te dringen tot de diepten waaruit ze voortkomt.'' Deze weg van het ontmoetingsgesprek wordt – zegt de inleider – voor de door het geloof gedreven deelnemer een onontkoombare loutering en prikkel tot zelfcritiek; bovenal een weg waarop Christus opnieuw ontmoet wordt –. Christus met Zijn beloften, Zijn gaven en Zijn eisen aan de gelovigen. Ook Christus met Zijn mysterie.''

Wij kunnen slechts hopen, dat deze woorden een grote draagkracht zullen blijken te bezitten, want híer is het ware uitgangspunt gekozen en het dragend motief innig doorleefd.

Dr Kreling merkt op, dat naar zijn overtuiging de samengesteldheid

van leer en constitutie der R.K. Kerk niettemin de eenvoudige weg ter zaligheid is; terwijl het schijnbaar eenvoudige sola fide en sola scriptura complicaties oproept, die manifest zijn in de verdeeldheid der Hervorming. Zulk een complicatie ziet Dr J. C. Groot b.v. in het verlangen, dat achter de sacramentstheologie der hervormde „liturgen" gelegen is. In de gang van zijn betoog over „de Heilige Geest en de sacramenten" stelt deze kenner van de protestantse theologie aan de „liturgen" enige klemmende vragen aangaande de nadere bepaling van de gratia interna. Is het niet zo – vraagt Dr Groot – dat de „liturgen" èn de anti-liturgen gevangen blijven binnen een gemeenschappelijke vóóronderstelling: hun afweer tegen de mixtio van het bovennatuurlijke en het aardse? Zolang dit verzet tegen „het ontische" in de mededeling des heils voortduurt – óók in de theologie van Dr G. van der Leeuw en Dr W. Aalders – meent de schrijver protest te moeten aantekenen tegen een hier en daar gesignaleerde devaluatie van de prediking; als ware de verkondiging „een oproep die zonder sacrament in een luchtledig verklinkt" (p. 316). Het zou kunnen zijn, dat de genoemde sacramentstheologie gemeten aan haar eigen vooronderstellingen *ten onrechte* in de calvinistische theologie iets mist.

Dit protest wordt o.i. zeer verzwakt door de theologische omschrijving die Dr Groot zelf van het wezen der verkondiging geeft, en waarin ons de gehele kloof tussen Rome en reformatie zichtbaar wordt. De sacramenten bezitten als bewerkende, causatieve genademiddelen een „plus"; op grond van dit sacramentele meerdere kan voor de R.K. gelovige de prediking niet anders zijn dan een verwijzing naar het heil of een algemene belofte en toezegging van het heil in Christus. Ten opzichte van het sacrament blijft de prediking abstract (hoewel Gods genade en kracht daaraan zeker verbonden zijn), want het sacrament is naar zijn aard, behalve toezegging, juist *toepassing* van het heil. De laatste concreetheid, die aan het sacrament eigen is, moet de prediking ontberen. Zij appelleert meer aan het noëtische dan aan het ontische en stelt de mens nooit ten volle in de werkelijkheid des heils. Dat de protestant niettemin een theologie van het Wóórd bedrijft hangt ten nauwste samen met de functie die hij aan de mensheid van Christus toekent.

Op deze laatste probleemstelling gaat Dr Hulsbosch zeer uitvoerig en diepzinnig in. Deze exegeet persisteert bij de these, dat het kernverschil tussen Rome-Reformatie gezocht moet worden in de nestoriaanse tendenzen van de reformatorische theologie. Al beamen de hervormers mèt Rome het dogma van Chalcedon, daarmee is nog niet gezegd dat zij aan de mensheid van Christus dezelfde functie en waarde toekennen in de heilsoeconomie als Rome. Hier ligt – volgens Dr Hulsbosch – de oorzaak van alle divergentie.

Wat betekent in de reformatorische dogmatiek de menswording des Zoons anders, dan dat het *natuurlijke* gered en in zijn ware aard hersteld is? Uit kracht van hun forensische rechtvaardigingsleer hebben de hervormers in alle stukken der dogmatiek scheiding en gespletenheid gebracht tussen het goddelijke en menselijke. Dit is duidelijk aanwijsbaar in hun leer omtrent incarnatie, rechtvaardiging en heiliging. Schijnbaar weet

deze theologie concreet en realistisch van de mensheid van Christus te getuigen – „in feite is het gereformeerde realisme een verwijdering van de werkelijkheid der menswording" (p. 47). *De leer der iustitia aliena voert tot een humanitas aliena.* De terugslag daarvan uit zich in een voortdurende zorg om een denkbeeldige „religieuze" orde af te schermen tegen de (toch zo schriftuurlijke) ontische orde naar aanleiding van de heilsdaden Gods. Het duidelijkst wreekt zich deze gang van zaken in de leer der heiliging. Zonder de opname van Christus' menselijke natuur in de goddelijke natuur kan de Heilige Geest ook de werkelijke mens geenszins bereiken en veranderen. In de R.K. geloofsleer daarentegen is de mensheid van Christus een blijvende factor in het openbaringsgebeuren; vandaar het „plus" der sacramenten boven de woord-verkondiging, vandaar de harmonie van het noëtische en het ontische, het spirituele en het physieke; vandaar de ineenstrengeling van rechtvaardiging en heiliging.

Speciaal dit eerste artikel van Dr Hulsbosch zal niet nalaten invloed te hebben op het verdere verloop van het oecumenisch gesprek. Het is te verstaan, hoezeer voor Rome de reformatorische theologie een principiële leegte in zich moet hebben – tenzij de R.K. exegeet iets méér gaat zien in de paulinische rechtvaardigingsleer dan „een toegespitste argumentatie tegen een rabbijns theologoumenon", en daardoor aan de pneumatologische denkwijze van Calvijn méér recht kan doen! Het is in dit verband wel jammer, dat door Dr Hulsbosch bijna uitsluitend Bavinck en Berkhouwer als gesprekspartners benut worden, waardoor is voorbijgegaan aan de nieuwe wendingen die in de voortgang van Barths dogmatiek zijn voltrokken.

Dan had o.i. met name de reformatorische rechtvaardigingsleer niet deze schrale behandeling kunnen krijgen en het ongenoegzame van Bavincks onderscheiding tussen het juridische en ethisch aspect (respect. verdeeld over de rechtvaardigverklaring en de heiligmaking) ware zonder meer duidelijk geweest.

Dan ware ook stellig de grond ontnomen aan de critiek van de schrijver, dat „de reformatorische rechtvaardigingsleer over God spreekt, zonder zich te realiseren dat Hij in àl zijn handelen Schepper is" (p. 66). Hierin staat helaas deze, overigens voortreffelijke, studie ten achter bij de polemiek die een Urs van Balthasar met de reformatie voert.

Het is onmogelijk de rijke inhoud van deze bundel ook maar aanduidender wijze te bespreken. Zij heeft stellig enige jaren nodig om haar actualiteit voor het oecumenisch gesprek te bewijzen. Gewezen zij nog op de scholastieke verwerking van de genadeleer door Dr A. Maltha O.P., een stuk waarin de classieke schoonheid dezer denktrant ons wel voor ogen staat – uit een hoe verre en vreemde wereld zulk een systematiek ook tot ons komt. In het laatste artikel over de „regula credendi" wordt het probleem van H. Schrift en traditie op nieuwe wijze aangevat. De moderne studies over de theologie van het Nieuwe Testament voerden immers tot een veranderde traditie-opvatting, waarin ook kernvragen van de ecclesiologie hun plaats vinden. Dr B. van Leeuwen O.F.M. rekent af met de voorstelling alsof de traditie dàt deel is van de openbaringsschat

hetwelk niet opgetekend staat in het verbum dei scriptum. Het verbum dei traditum is geen „overschot", maar de *gehele* apostolische verkondiging zoals deze voortleeft en van kracht is in de kerkelijke verkondiging. Traditie is de ganse openbaringswaarheid door het leergezag gewaarborgd. Omgekeerd dient het leergezag niet als geïsoleerde grootheid gezien te worden, maar als zèlf opgenomen in de traditie. In het traditiebegrip is het leergezag als „traditio quae tradit" een wezenlijk element.

Ook hier komt weer naar voren, hoezeer de reformatie in de ogen van Rome de H. Schrift gemaakt heeft tot een geïsoleerde en daardoor *abstracte* grootheid.

Zelfs in deze poging tot een dieper verstaan van de verhouding tussen Schrift en traditie blijft door Dr van Leeuwen de ongenoegzaamheid en onvolledigheid van de H. Schrift gehandhaafd. Daarom ligt er in dit centrale thema naar onze mening niet zoveel gemeenschappelijke gesprekstof en gelegenheid tot een waarachtige ontmoeting als het op eerste gezicht de schijn heeft. Misschien valt in déze sector van het oecumenisch gesprek toch wel de laatste beslissing. Misschien kunnen wij toch niet anders zeggen, dan dat de R.K. Kerk in deze regula proxima credendi als Kerk met zichzelf alléén bezig is – in een zelfgewilde eenzaamheid.

J. M. HASSELAAR

Anthropologische verkenningen. Een bundel voorstudiën voor een Vrijzinnig-Christelijke mensbeschouwing. W. Gaade N.V., Delft z.j. (1953), 152 blz., geb. f 3,50.

Onder de titel *Anthropologische verkenningen* wordt een aantal opstellen van de hand van Vrijzinnig-Christelijke auteurs aan ons voorgelegd, die moeten dienen als bouwstenen voor een Vrijzinnig-Christelijke mensbeschouwing. – Het boek begint (na een inleiding van de hand van Prof. Dr C. J. Bleeker) met een bijdrage van Prof. Dr L. J. van Holk, die op de hem eigen wijze de ontwikkeling van de „anthropologie" sedert de achttiende eeuw tekent en verder de in het religieuze beleven besloten anthropologische motieven ontwikkelt. – De bijdrage van Prof. Dr M. A. Beek, waarin enkele anthropologische notities bij het O.T. gegeven worden, mag wel als de meest belangrijke bijdrage tot deze bundel worden beschouwd. In grote trekken verscheen ze al eerder in de aflevering van het I.T.T. „Vox Theologica" van Januari 1952. De aansluiting van de exegese van het O.T. bij de terminologie van de existentie-filosofie, die de schrijver beproeft, is m.i. echter een bedenkelijke zaak. – Wonderlijk is, dat naast deze schets van wat het O.T. over het mens-zijn zegt, geen bijdrage over de N.T.-ische „anthropologie" gegeven wordt! Het is toch een feit, dat juist over het mens-zijn in het N.T. op een geheel andere wijze gesproken wordt dan in het O.T. gebeuren kan. Hier ligt m.i. in het geheel van deze bundel een zeer ernstige leemte, die zijn consequenties moet hebben (en dan ook heeft!) voor de systematische doordenking van de anthropologie... – Het meest fundamentele artikel van deze bundel zou moeten zijn de bijdrage van Prof. Dr K. A. H. Hidding: *Hoofdlijnen ener Vrijzinnig-Christelijke anthropologie*. Hier zou in een grote synthese moe-

ten zijn gegrepen, van wat enerzijds aan anthropologische bouwstenen wordt geleverd door psychologie en sociologie enz. en wat anderzijds aan inzicht in het mens-zijn wordt geschonken door het profetisch en apostolisch getuigenis van de grote daden van God. Van meet af echter verspert de schrijver zich de weg in deze richting door zijn uitgangspunt, dat hij als volgt formuleert: ,,Wil men zich bezinnen op de inhoud van een Vrijzinnig-Christelijke anthropologie, dan zal men eerst de mens in het algemeen moeten beschouwen om daarna zich er rekenschap van te geven hoe de godsdienstige en de Christelijke mens is'' (blz. 55). Een fundamentele misvatting, die de Vrijzinnig-Christelijke anthropologie maakt tot een fenomenologie van de (Vrijzinnig) Christelijke mens, waarin het theologisch gezichtspunt in het geheel niet tot zijn recht komt. – Belangrijke bouwstenen worden geleverd door Dr H. Faber in zijn artikel: *Wat leert ons de psychologie?*, door Dr H. Nieuwenhuis in zijn bijdrage: *Anthropologie en paedagogiek*, en door Dr P. Smits: *De mens in het licht van de sociologie.* – De vraag is echter, of de te geringe aandacht, die Dr H. Faber besteedt aan de ontwikkeling van de psychologie in Frankrijk (J. P. Sartre, M. Merleau-Ponty enz.), zich niet wreekt in de conclusies waartoe hij komt. J. SPERNA WEILAND

J. A. DE KONING, *Vertrouwend leven.* W. Gaade N.V., Delft 1953, 215 blz., geb. f 4,75.

De bedoeling van dit boekje is te zijn ,,een gids voor hen, die willen trachten de moeilijke werkelijkheid, waarin wij mensen in deze periode der geschiedenis hebben te leven, onbevangen onder de ogen te zien (en) haar enigermate te peilen en die dan te midden dezer gegeven werkelijkheid willen pogen een positief standpunt in te nemen'' (blz. 7). Het zijn dichterlijk-geschreven stukken van een meditatief karakter, die hier gebundeld zijn. Ze behandelen talrijke facetten van het mens-zijn en op de achtergrond staat een anthropologie, die zeer doordacht is. Velen zal deze bundel waarschijnlijk zeer aanspreken – anderen (vooral jongeren!) zal ze vermoedelijk enigszins irriteren. Dat heeft overigens met de Waarheid van wat hier gezegd wordt weinig te maken. Er staan in deze bundel voortreffelijke dingen, die men met grote dankbaarheid leest (en onthoudt!) – toch is het geheel m.i. te veel een eenzame meditatie, te weinig een gesprek met de levende God, die dan ook te veel buiten de gezichtskring blijft. J. SP. W.

ETHIEK

JACQUES ELLUL, *L'homme et l'argent*, Neuchâtel 1954

De schrijver heeft gepoogd in een boeiend geschreven boek van de Bijbel uit een antwoord te geven op de vraag van de relatie van de mens tot het bezit. Met klem betoogt hij, dat de oplossing van deze vraag nooit kan worden gegeven door het vurig aanhangen van een economisch systeem, of het nu kapitalisme, socialisme of communisme heet. Dat beslist nl. niets over de persoonlijke relatie, waar het voor God op aankomt (Hoofd-

stuk I). Zelfs een moreel-verantwoord omgaan met geld zegt niet veel. Het gaat om de keuze tussen God of de anti-goddelijke Macht: Geld-Mammon-Satan (p. 108 s), anders gezegd: tussen leven uit genade of uit berekening (de R.K. verdienstenleer en de voorstelling van het jongste gericht als een afrekening! p. 115 s). Het leven uit genade, waarvan de O.T. Levieten een teken waren (p. 116) leidt tot een ,,remarquable ignorance de la vie économique du monde de l'argent'' (p. 125), doch niet door een kloosterleven, maar door in de maatschappij het leven van de naaste op het oog te hebben en niet eigen winst: dan neemt men, evenals in het O.T., van een arm mens geen rente of pand en betaalt de patroon zijn arbeiders het volle loon uit (p. 129 ss). Sparen en verzekeringen-sluiten voor de toekomst zijn tekenen van wantrouwen in Gods genade, onverschillig of de enkeling of de Staat het doet (p. 136 s). De arme mag niet bezorgd zijn; wie veel verdient, mag voorzien in zijn levensbehoeften en moet de rest ,,geven'' (p. 145) tot eer van God (dit ziet Rome beter dan wij) en aan hen die gebrek hebben. In dit ,,geven'' uit zich het los-zijn van de satanische Macht van het geld (vgl. Rijke Jongeling). De collecte in de eredienst moest het moment zijn, waarop wij de wereld, de macht van het geld ont*wijden* (désacraliser) en wij ons toe*gewijd* tonen aan God (p. 149). Bovendien doet God in iedere arme op onze levensweg een beroep op ons, niet om een ,,aalmoes'' te geven aan een mindere, maar om zelf arm te worden met de armen, in navolging van Jezus (p. 212).

De aloude exegese van Kanaän als belofte en onderpand van Gods Koninkrijk, en van Salomo's rijkdom als profetie van de volheid der genade in Christus krijgt hier een achtergrond, waarin de rijkdom der Israëlieten als volk en als individuen fungeert als sacrament, (p. 77 s), hoewel de typen zelf onderworpen waren aan de verleidingen van het geld: b.v. Aäron en Salomo, (p. 105 s). Jezus heeft de rijkdom van dat sacramentele karakter beroofd; in Hem is de grootste rijkdom gekomen, waarom aards bezit in het N.T. niet meer geldt als ,,zegen'' of ,,teken'', maar is herleid tot een natuurlijke grootheid, (p. 87 ss). Alleen eschatologisch houdt de rijkdom een plaats, voor het toekomstig Jeruzalem (p. 91). Overigens geldt in het N.T.: God heeft het *zwakke* verkoren. Deze tegenstelling lijkt me te schematisch. Ook in het O.T. is er een krachtige lijn, die Jhvh als de God der armen aanwijst. Een gelukkige inconsequentie van dit schema van Ellul is trouwens, dat hij in het laatste hoofdstuk ook deze O.T. visie van de rechtvaardige-arme onderstreept.

C. VAN LEEUWEN

APOSTOLAAT

H. BERKHOF, *Christus en de machten*. G. F. Callenbach N.V., Nijkerk z.j., 71 blz.

Deze studie ,,beweegt zich heen en weer over alle terreinen der theologie, van de godsdienstgeschiedenis tot het apostolaat toe'' (6). Paulus' opmerkingen over de machten behoren echter niet zozeer tot zijn dogmatiek, als wel ,,tot zijn levens- en wereldbeschouwing'' (63). Het godsdiensthistorisch onderzoek van het Nieuwe Testament heeft er veel aan-

dacht aan geschonken, maar in de systematische theologie meende men er niets mee te kunnen beginnen („oude mythologische resten", 10). In de laatste decennia is daarin verandering gekomen, met name in Duitsland. Berkhof wil thans in ons land de actualiteit van dit deel van Paulus' gedachtenwereld in het licht stellen. „De uitwerking en toepassing op onze situatie zou echter een apart boek vragen" (65).

De godsdiensthistorische school heeft ons de inhoud van woorden als ἐξουσίαι en στοιχεῖα leren verstaan, maar te gemakkelijk aangenomen, dat Paulus ze in dezelfde betekenis gebruikte als zijn tijdgenoten (22). Reeds bij hem heeft een zekere „Entmythologisierung" plaats gevonden (21). Berkhof meent nl., dat het persoonlijk karakter der machten (engelen, sterregeesten) bij Paulus sterk op de achtergrond getreden, zo niet geheel verdwenen is, maar dat het bij hem gaat om „aardse levensverbanden" (21), om „wat wij nu de 'ordeningen' zouden noemen" (29). Achtereenvolgens gaat de schrijver dan na, wat deze machten bij Paulus betekenen in de schepping, in de gevallen wereld, in de onderhouding, in de verzoening en in de voleinding. Oorspronkelijk tot Gods goede schepping behorend als het onzichtbare gebinte ervan (28) functionneren zij in de wereld, zoals wij haar kennen, lijnrecht tegen haar door God gewilde bestemming in (30). In de verzoening, die kosmische dimensies heeft, heeft Christus over haar getriumfeerd en in de voleinding zal Hij haar „onttronen" (niet: „te niet doen"! 42). De gemeente heeft de machten in haar anti-christelijke strekking te doorzien (47) en zich daarom aan haar heerschappij te onttrekken (49). De bestrijding ervan door de gemeente is meer defensief dan offensief; de offensieve wapenen komen aan Christus toe (51). Wel kan er sprake zijn van kerstening der machten, d.i. „hun instrumentalisering, hun verzakelijking" (57).

Uit dit ietwat dorre overzicht van het levendig geschreven en aan inhoud rijke boekje moge blijken, welk een belangrijk werk Berkhof met deze actualisering van een „mythologisch" onderdeel van Paulus' gedachtenwereld heeft gedaan. Enige critische opmerkingen mogen dienen om aan de discussie bij te dragen en verder onderzoek te stimuleren. Mijn hoofdbezwaar geldt de „Entmythologisierung", die hier wordt voorgestaan en zelfs reeds aan Paulus wordt toegeschreven. Niet om Paulus daarmee in een antiek wereldbeeld terug te dringen, maar: 1e omdat het mij historisch niet juist voorkomt; 2e omdat de „mythologische" betekenis der machten mij nog veel actueler schijnt; 3e omdat de opvatting der machten als „ordeningen" m.i. op een dwaalspoor voert. In tegenstelling met B. juich ik het toe, dat de vertaling van het N.B.G. teruggekomen is op de vertaling van στοιχεῖα met „elementen" en thans „wereldgeesten" geeft. Het typische van het begrip is juist de verbinding van beide (zeer goed E. F. Scott in Moffatt's comm. op Col.: „The Elemental Spirits of the world"). In de zending wist men al lang, hoe actueel deze „mythologische" bestanddelen zijn; maar ook b.v. in de commentaar van E. Lohmeyer op Col. komt dit uit (S. 103–105): men zoekt de eenheid van het al en *daarin* het geheimenis van het menselijk bestaan: de mens is afhankelijk van de στοιχεῖα. Maar de pluralis van dit woord onthult, dat de eenheid niet gevonden is; die ligt in de – onbereikbare – godheid. „Die

Verehrung der Weltelemente gründet sich auf die Voraussetzung, dass das Problem des menschlichen Lebens ein letztes und undurchdringliches sei, beim urchristlichen Glauben handelt es sich um das Wesen Gottes, in dessen Wirken auch das Problem des Menschen zur Ruhe kommt." Dat ik van een dwaalspoor sprak, doelde op Berkhofs opvatting over de positieve betekenis der machten, in de schepping, in de onderhouding en in de voleinding. Het komt mij voor, dat de schrijver hier te zeer voortredeneert op zijn gelijkstelling van de machten met de ordeningen, een gedachte, die m.i. niet in de teksten zelf ligt opgesloten. Col. 1 : 15–17 spreekt over Christus als grond der schepping, waartoe dus ook de machten (als kosmische grootheden) behoren; van het „hoe" en „waarom" is daarbij geen sprake. Evenzo lijkt mij de conclusie uit het „onttronen" van I Cor. 15 : 24 en 26, dat de machten in de voleinding alleen maar onttroond zullen worden, maar overigens een rol zullen blijven spelen (41 v.), ongerechtvaardigd, met welke conclusie de schrijver overigens ook vastloopt bij vs 26 (het onttronen van de dood), nog afgezien van de vraag of wij καταργέω niet toch, met O. Cullmann, „Christus und die Zeit" S. 135, moeten opvatten als „te niet doen".

De belangrijkste gedeelten van het boekje acht ik die over de houding der gemeente tegenover de machten, waarbij alles aankomt op „het bestaan der Gemeente zelf", „die door haar leven zelf de eigenlijke verkondiging is aan de machten" (50).

Moge deze studie voor velen aanleiding zijn zich in dit hoogst belangrijke onderwerp te verdiepen. E. Jansen Schoonhoven

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

Spiritus et Veritas. Edidit Auseklis, Societas Theologorum Latviensis. 1953, 197 blz. (verkrijgbaar bij Rev. A. Ernstsons, 767 Silver Av., San Francisco).

Constantin Zuyderhoff, *Die Heilung durch die Seele*. Paul Haupt, Bern 1953, 165 S.

H. Boelaars e.a., *Levende Zielzorg*. Spectrum, Utrecht/Antwerpen 1954, 263 blz., ing. f 6,50.

J. Ph. Duyvendak, *Inleiding tot de ethnologie van de Indonesische archipel*, 4e dr., herzien door Mr C. Tj. Bertling. J. B. Wolters, Groningen/Djakarta 1954, 212 blz., geb. f 4,90.

G. J. Heering, *Hoe ik tot mijn geloof kwam*. Ploegsma, Amsterdam 1954, 83 blz., geb. f 3,50.

A. van Selms, *Marriage and Family-life in Ugarite Literature*. Luzac & Comp., London 1954, 163 p., geb. 20/–.

L. J. van Holk, *Tijd en eeuwigheid* (Leidse Voordrachten 14). Univ. Pers, Leiden 1954, 14 blz., ing. f 1,—.

H. Berkhof, *Christus en de machten*. G. F. Callenbach, Nijkerk z.j., 69 blz.

H. Ch. Puech en G. Quispel, *Op zoek naar het Evangelie der Waarheid.* G. F. Callenbach, Nijkerk z.j., 64 blz., geb. f 2,90.

W. Faber, *Wijsgeren in Nederland.* G. F. Callenbach, Nijkerk 1954, 196 blz., geb. f 6,90.

S. H. Spanjaard, *De Christusverkondiging aan de buitenkerkelijke mens.* J. B. Wolters, Groningen/Djakarta 1954, 243 blz., ing. f 6,90.

E. S. Mulder, *Die teologie van de Jesaja-apocalypse, Jes.* 24–27. J. B. Wolters, Groningen/Djakarta 1954, 125 blz., ing. f 4,90.

F. A. W. van 't Land en A. S. van der Woude, *De Habakuk-rol van ʿAin Fašha.* Van Gorcum, Assen 1954, ing. f 1,90.

J. E. Tuininga, *Zij traden toe.* Album voor de namen van hen die lidmaat werden. Van Gorcum, Assen z.j., geb. f 7,90 of f 9,40.

D. Arvid Bruno, *Jeremia.* Eine rhythmische Untersuchung. Almquist & Wiksell, Stockholm 1954, 283 S., Schw. Kr. 25.—.

Edward J. Young, *The Messianic Prophecies of Daniel* (Exegetica I 6). Van Keulen, Delft 1954, 79 p., f 3,95.

Frank Uttley, *De Grote Heelmeester.* Vertaling van G. J. Schreuder en M. C. Castendijk. Met een inleiding van P. C. van Leeuwen. H. Veenman & Zonen, Wageningen z.j., 159 blz., ing. f 2,90, geb. f 3,90.

Starr Daily, *Herstel.* Vertaling van H. van Vliet en Mr A. M. van Vliet-van Bentveld. H. Veenman & Zonen, Wageningen z.j., 161 blz., ing. f 2,90, geb. f 3,90.

H. W. Meihuizen, *Galenus Abrahamsz,* 1622–1706. H. D. Tjeenk Willink & Zoon, Haarlem 1954, 231 blz., geb. f 7,50.

A. Sizoo, *Levende woorden van Augustinus.* J. H. Kok, Kampen 1954, 157 blz., geb. f 4,95.

J. Bosch, *Zendingsvademecum.* Afl. 1. J. B. Boersma, Enschede 1954, 79 blz., ing. f 1,35.

B. ter Haar Dz., *Kerkgeschiedenis.* Eenvoudig lesboekje voor het godsdienstonderwijs. 2e herz. dr. Van Gorcum, Assen 1954, 48 blz., f 0,95.

K. Dijk, *De dienst aan de kerkjeugd.* Kort werkplan voor de catechese. J. H. Kok, Kampen 1954, 197 blz., geb. f 5,45.

B. Gemser, *Hebreeuse Spraakkuns.* J. L. van Schaick, Pretoria 1953, 364 blz., geb. 37/6.

G. C. Berkouwer, *Dogmatische Studiën: De Sacramenten.* J. H. Kok, Kampen 1954, 407 blz., geb. f 9,75.

J. H. Stelma, *Het offer van Jezus.* U.M. Holland, Amsterdam 1954, 140 blz., ing. f 5,25.

H. Gollwitzer, *Die christliche Gemeinde in der politischen Welt.* J. C. B. Mohr, Tübingen 1954, V, 62 blz. Ing. D.M. 5,40.

A. C. de Jong, *The Well-meant Gospel Offer.* T. Wever, Franeker z.j., 200 p.

TIJDSCHRIFTEN

Irénikon, 1er Trimestre 1954. A. Hulsebosch, L'Attente du Salut d'après l'Ancien Testament; D. J. Leroy, La Vie quotidienne du moine studite.

Harvard Theological Review, Jan. 1954. H. C. Snape, The fourth Gospel,

Ephesus and Alexandria; A. Guinan, Portrait of a devout humanist abbé Henri Brémond; R. H. Robbins, Middle English Versions of „Christe qui lux es et dies"; O. Neugebauer, The Chronology of Vettius Valens' Anthologiae.

Kerk en Eeredienst, Maart 1954. A. R. Hulst, Priester en profeet; H. Schroten, Ambt en bediening; J. N. Bakhuizen van den Brink, Liturgie en de Herv. Kerk; Liturgische teksten uit de reformatietijd; J. Plooy, De inwijding van de Herv. kerk te Bemmel.

Kerk en Theologie, April 1954. A. A. van Ruler, De relativering van leven en dood; Th. L. Haitjema, De dogmatische betekenis van de structuur-samenhang in de artikelen XX–XXIV van de Ned. Geloofsbelijdenis; G. C. van Niftrik, Evanston 1954; D. J. Hoens, Enkele opmerkingen over de Nieuwe Vertaling; J. H. Grolle, De Leer aangaande de Heilige Schrift.

Revue Biblique, Janvier 1954. L. H. Vincent, Le temple hérodien d'après la Mišnah; J. Coste, Le texte grec d'Isaïë XXV, 1–5; A. M. Dubarle, L'amour humain dans le Cantique des Cantiques; L. H. Vincent, L'antonia, palais primitif d'Hérode; B. Couroyer, Dieux et fils de Ramsès.

Wending, Maart 1954. L. H. Ruitenberg, De werkelijkheid geweld aangedaan (opmerkingen over het radiobestel); C. A. van Peursen, In gesprek met Jean Paul Sartre; H. Berkhof, De theol. faculteit, een nationaal cultuurprobleem; Hans Edinga, In Memoriam; J. W. R. Everse, Hormonen en harmonie; G. A. Lindeboom, De arts in de verantwoording; W. Banning, Culturele kroniek. April 1954, C. L. Patijn, Internationale politiek als probleem der kerk; J. Koning, Bepaalt de test de waarde van de mens? J. P. Hogerzeil, Christus en de machten; Barend de Goede, Willem de Mérode: samenvoeging of samenvloeiing? Muus Jacobse, Heden; H. C. Touw, Kerkelijke kroniek.

Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen, VI, 1, 1954. A. Kurfess, Vergils vierte Ekloge bei Hieronymus und Augustinus; Dom B. Botte, L'épiclèse dans les liturgies syriennes orientales; W. Dürig, Die „Salbung" der Märtyrer; Dom L. Brou, Etudes sur les Collectes du Psautier; Dom M. Huglo, Le chant „vieux-romain"; S. J. P. van Dijk, The Lateran Missal; J. Noterdaeme, Studiën over de vroegste kerkgeschiedenis van Brugge I.

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, no 2, 1954. L. H. van der Meiden, Berith Hadāsjāh; G. Keizer, Het ontstaan van de kerken van Breslau, Görlitz, Oderwitz en Ebersbach en onze correspondentie met haar.

Ecumenical Review, April 1954. R. Rouse, The History of Ecumenism; A. J. Muste, War, Politics and Normative Principle; N. H. Soë, War and the Commandment of Love; F. H. Littell, Church and Sect; H. S. Alivisatos, Orthodoxy, Protestantism and the World Council of Churches; R. B. Manikam, Some Concerns of Younger Churches; A. M. Churgwin, Have the Bible and its Circulation any Significance for the Ecumenical Movement?

International Review of Missions, April 1954. G. Hedenquist, The

Christian Approach to the Jews; D. G. Moses, Christianity and the Non-Christian Religions; T. H. Croxall, Parallels and Contrasts: A Comparative Study of Religion; F. F. Goodsell, A New Venture of Faith: Communicating the Gospel to Muslims; R. M. B. Connor, Nyakyasa Pagan Religion; N. A. Horner, Polygyny among the Bantu of French Cameroun; A. K. Reischauer, Non-Christian Religions and Christian Leadership; R. A. Blasdell, High Tide in Malaya.

Reformed Theological Review (Melbourne) Febr. 1954. M. W. J. Geursen, Nature and Grace; H. Sasse, Ecumenical Responsibility; M. W. J. Geursen, Basel and Bultmann.

Vox Theologica, Maart 1954. N. H. Ridderbos, Schriftbeschouwing en Schriftgezag; G. J. Sirks, Schriftbeschouwing en Schriftgezag.

Theologie en Practijk, Voorjaar 1954. H. Hensen, „Simone Weil" een interpretatie; J. Zuurdeeg, Het werk van de Prêtres-Ouvriers in discussie; G. J. Heering, Schweitzer en de eschatologie.

Musica Sacra, April 1954. A. Schütz, Monographie van een kerklied; C. J. Munter, Oskar Söhngen's boek „Die Wiedergeburt der Kirchenmusik"; W. Ehmann, Die „Musikalische Exequien" van Heinr. Schütz; W. Mudde, Nieuwe wenken voor Cantor en Organist.

Theologische Zeitschrift; März/April 1954. R. Bultmann, Zur Frage der Entmythologisierung. Antwort an Karl Jaspers; Bo Reicke, Die Verfassung der Urgemeinde im Lichte jüdischer Dokumente; A. Gilg, Von der dogmengeschichtlichen Forschung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

BERICHTEN

ACHTSTE GODSDIENSTHISTORISCH CONGRES TE ROME

„The International Association for the Study of History of Religions", die in 1950 op het zevende godsdiensthistorische congres te Amsterdam werd gesticht (de zes voorafgaande congressen vonden plaats te Parijs in 1900, te Bazel in 1904, te Oxford in 1908, te Leiden in 1912, te Lund in 1924 en te Brussel in 1935), heeft Rome gekozen als zetel van zijn achtste congres dat 17–23 April gehouden zal worden. Het hoofdthema luidt: „Le roi-dieu et le caractère sacré de la souveraineté". Dit onderwerp, één van de saillante punten uit het nieuwste onderzoek, zal zowel in de plenaire zittingen als ook in de bijeenkomsten van de secties worden behandeld, met dien verstande, dat er voldoende ruimte overblijft voor het doen van mededelingen over godsdiensthistorische vondsten, die niet met dit vraagstuk in verband staan.

Het schema van het congres ziet er aldus uit: na de openingssamenkomst in de ochtend van 17 April, waarin de voorzitter, prof. R. Pettazzoni de deelnemers hoopt te begroeten en na een sightseeing tour door Rome in de namiddag, zullen de vier „werkdagen" van het Congres gevuld zijn door de arbeid van 10 secties in de morgenuren en door telkens twee algemene voordrachten op de middag. Deze 10 secties houden zich bezig met de volgende gebieden van de godsdienstgeschiedenis: 1. Primitieve Religie; 2. Het Verre Oosten, India, het Boeddhisme; 3. Iran; 4. Egypte en het Nabije Oosten; 5. Het Oude Testament en het Jodendom; 6. De Klassieke Wereld; 7. Het voorchristelijke Europa; 8. Het Christendom; 9. De Islam; 10. Algemene vraagstukken uit de Sociologie, de Psychologie en de Phaenomenologie van de Godsdienst. Zes algemene lezingen zijn gewijd aan het congresthema; de twee overige zullen de belangrijkste jongste ontdekkingen behandelen. Van deze wetenschappelijke vermoeienis des geestes wordt aan de deelnemers een aangename en interessante verpozing geschonken door een excursie van een gehele dag naar twee opgravingsterreinen, waar niet alleen deskundigen, maar ook belangstellende leken hun hart kunnen ophalen. Bovendien zal er vermoedelijk gelegenheid bestaan om met een extra permissie in de avonduren verschillende musea te bezoeken. Ten slotte overweegt men om aan het congres nog een wetenschappelijk uitstapje te verbinden voor de liefhebbers.

De deelname aan het congres staat voor iedereen open, dus niet alleen voor de godsdiensthistorici van professie, maar tevens voor allen, die zich voor deze studie interesseren. Wie een wetenschappelijke mededeling wenst te doen in één der genoemde 10 secties wordt verzocht daarvan voor 31 Dec. 1954 mededeling te doen aan „Segreteria dell' VIIIe Congresso Internazionale di Storia delle Religioni", via Michelangelo Caetani 32 (Giunta Centrale per gli Studi Storici) Rome, onder overlegging van een samenvatting daarvan van ± 500 woorden. Nadere mededelingen over de dagorde van het congres, over mogelijkheden van onderdak enz. volgen over enkele maanden.

Bij zulk een aantrekkelijk programma en bij de aantrekkingskracht,

die er van Rome uitgaat, mag men zeker bij voorbaat van een grote deelname verzekerd zijn.

C. J. Bleeker,
algemeen secretaris I.A.S.H.R.

23STE INTERNATIONALE ORIENTALISTEN-CONGRES TE CAMBRIDGE

Organisatie. Het Comité, belast met de organisatie van het 23ste Internationale Oriëntalisten-Congres, heeft, conform het besluit van de slotvergadering van het 22ste Congres te Istanbul, kortgeleden per circulaire medegedeeld, dat dit Congres zal plaats vinden te Cambridge, Engeland, van 21 tot 28 Augustus 1954. De President van het Congres is professor H. W. Bailey, de bekende iranist, terwijl Dr D. Sinor als secretaris-generaal optreedt.

Secties. Het Congres zal in elf secties worden gesplitst, die ieder afzonderlijk, dan wel gecombineerd, zullen vergaderen: 1. Egyptologie; 2. Semietische talen; 3. Assyriologie; 4. Iranistiek, Armenologie en Centraal Aziatische studies; 5. Altaische studies (Turks, Mongools en Tungustalen); 6. Turcologie (historisch en cultureel); 7. Geschiedenis en talen van India en Burma; 8. Het Verre Oosten (China, Japan en Zuid-Oost Azië); 9. Islam (Literatuur, geschiedenis en godsdienst); 10. Oriënt en Occident, het Christelijke Oosten; 11. Afrikanistiek.

Logies. Aangezien Cambridge slechts over weinig hotelruimte de beschikking heeft, zal het grootste gedeelte der deelnemers in Colleges worden ondergebracht, waar men uiteraard niet hetzelfde comfort als in een hotel aantreft. Daar bovendien de Colleges voor manlijke personen geen toestemming kunnen verlenen voor het logies van vrouwelijke deelnemers, zullen deze laatsten afzonderlijk, doch over het algemeen geriefelijker in Women Colleges worden ondergebracht. Slechts een zeer gering aantal tweepersoons-kamers staat ter beschikking van de congressisten, zodat echtparen slechts bij wijze van uitzondering in hetzelfde gebouw kunnen worden ondergebracht.

Maaltijden. De maaltijden zullen in de Colleges verstrekt worden. De vrouwelijke congressisten zullen de lunch en het diner in de College Hall kunnen gebruiken, het ontbijt in hun respectievelijke nachtverblijven.

Hotels. Deelnemers, die er de voorkeur aan geven tijdens het congres in een hotel te logeren, wordt aangeraden reeds thans daartoe kamers te reserveren. Zij dienen daartoe zelf aan de hoteldirecties te schrijven. In Cambridge vindt men de volgende hotels: University Arms Hotel, Garden House Hotel, Royal Hotel en Blue Boar Hotel. De pensionprijs bedraagt ongeveer 30/– per dag per persoon, inclusief service.

Reisgelegenheid. Aangezien het grootste gedeelte der congressisten waarschijnlijk over London zal reizen, zullen alle treinen tussen London en Cambridge op 21 Augustus 1954 van extra spoorwagons worden voorzien, terwijl bovendien de Britse Spoorwegen een speciale congrestrein van London-Liverpool-Street-Station naar Cambridge zullen laten lopen op Zaterdag 21 Augustus 1954, des namiddags te 14,20 uur. In deze treinen zullen de normale spoorwegbiljetten geldig zijn, t.w.

1e klasse London-Cambridge retour	23/6 d
3e klasse London-Cambridge retour	16/4 d
1e klasse London-Cambridge enk. reis	12/3 d
3e klasse London-Cambridge enk. reis	8/2 d

Inlichtingen. Voor nadere inlichtingen omtrent het Congres kan men zich richten tot The Honorary Secretary, The Organizing Committee, The 23rd International Congress of Orientalists, Queens' College, Cambridge, England.

Geschiedenis. De Oriëntalisten-Congressen hebben reeds een traditie van ruim 80 jaren achter zich. Te Cambridge zullen de deelnemers in Augustus a.s. voor de 23ste maal bijeenkomen. Het is merkwaardig, dat de band tussen de Oriëntalisten na 1945 sterker bleek dan na 1918. Na de eerste wereldoorlog duurde het tien jaren, voordat de oriëntalisten elkaar weer op een internationaal niveau hadden gevonden, na de tweede wereldoorlog slechts drie jaren. Nog meer dan vroeger is de oriëntalistiek thans een wetenschap, waarin de beoefenaren in strikt wetenschappelijke zin op elkaar zijn aangewezen. Al wordt wellicht in deze wereld de internationalisatie hier en daar wel wat te sterk doorgevoerd of gepropageerd, het valt niet te ontkennen, dat juist in de oriëntalistiek in internationaal opzicht voor de wetenschap belangrijke projecten kunnen worden verwerkelijkt, die zuiver nationaal bezien niet voor verwerkelijking in aanmerking kwamen.

Professor Kramers en de Oriëntalistiek. Wij Nederlanders betreuren in dit opzicht professor Johannes Hendrik Kramers, die reeds een aandeel had bij de totstandkoming van het Oxfordse congres in 1928, die de ziel was van het Congres te Leiden in 1931 en die ook daarna veel tot het welslagen der volgende internationale congressen heeft bijgedragen. Kramers was niet alleen een voortreffelijk kenner van de Islam, het Arabisch, Turks en Perzisch, hij was ook een organisator van internationaal formaat, een diplomaat van de oude stijl die zich echter ook de deugden van de nieuwe stijl had eigen gemaakt, en deze dienstbaar maakte aan de wetenschappelijke doelstellingen, waaraan hij zich vooral vanaf 1922 wijdde. Op het Congres te Istanbul in September 1951 schitterde hij voor de laatste maal. Blij en opgewekt nam hij aan de wetenschappelijke discussies deel, waarbij hij het Nederlandse belang niet uit het oog verloor en een belangrijk succes behaalde. In Istanbul was hij, vergezeld van zijn echtgenote, teruggekeerd tot het terrein van zijn eerste activiteit, toen hij in de jaren 1916–1922 als tolk aan het Nederlands Gezantschap verbonden

was. Welk een vreugde was het voor hem weer te toeven op de plaats, waar sinds 1612 met de komst van Cornelis Haga een roemrijke Nederlandse traditie, juist ook van oriëntalistiek, zich had gevormd en waaraan ook hij zulk een groot aandeel heeft gehad.

De Nederlandse deelnemers, die zich einde Augustus opmaken naar Cambridge te gaan, zullen deze nobele figuur moeten missen, niet langer zal hij hun bezielende mentor zijn, zijn stem zal de Nederlandse belangen niet meer kunnen verdedigen. Al is Kramers niet meer onder ons, zijn ideeën zullen blijven voortleven, zijn impulsieve gedachten zullen door hun wijze matiging en zin voor critiek, door ons zijn vrienden en leerlingen verder worden uitgedragen ter versteviging van de culturele taak, die Nederland in het Nabije en Verre Oosten juist nu heeft te vervullen. Daarmede wordt gehandeld in de geest van onze grote oriëntalisten, waaronder Kramers door zijn bijzondere kwaliteiten zulk een aandacht trekkende plaats heeft ingenomen. A. A. KAMPMAN

PRIJSVRAAG DOOR DEN SENAAT DER VRIJE UNIVERSITEIT TE AMSTERDAM UITGESCHREVEN OP 20 APRIL 1954

FACULTEIT DER GODGELEERDHEID

De Faculteit verlangt een verhandeling over de principia van de ethiek van Gisbertus Voetius.

Voor de beantwoording van deze prijsvraag looft de Senaat een gouden erepenning uit ter waarde van vijfhonderd gulden of een gelijk bedrag aan geld. Mededinging staat voor ieder open.

De antwoorden moeten gesteld zijn in de Nederlandse taal. Zij moeten, met de schrijfmachine geschreven, voor of op 1 Juli 1955 worden toegezonden aan den Ab-actis van den Senaat, Keizersgracht 162, Amsterdam-C. Zij moeten getekend zijn met een kenspreuk en vergezeld gaan van een verzegelde enveloppe die dezelfde kenspreuk tot opschrift heeft, en een briefje bevat, dat den naam en het adres van den schrijver vermeldt.

Het ligt in het voornemen van den Senaat op 20 October 1955, den gedenkdag van het vijfenzeventig jarig bestaan der Vrije Universiteit, zijn beslissing en het oordeel der betrokken Faculteiten over de ingekomen antwoorden in het openbaar mede te delen.

De Senaat der Vrije Universiteit te Amsterdam,
J. F. KOKSMA, *Rector Magnificus*
W. F. DE GAAY FORTMAN, *Ab-actis*

PRIJSVRAAG HAAGS GENOOTSCHAP

Het Bestuur van het Haagsch Genootschap schrijft de volgende prijsvraag – om beantwoord te worden voor 1 Mei 1956 – uit:

„Het Bestuur van het Haagsch Genootschap vraagt een critisch onderzoek naar de moderne opvatting der anthropologie in verband met de anthropologie der Christelijke dogmatiek." Nadere inlichtingen verstrekt de secretaris Dr A. H. Haentjens, Heemstede, Heemsteedse Dreef 97.

BONIFATIUS, BISSCHOP EN MARTELAAR

DOOR

J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK

Leiden

Wij bevinden ons hier bij de plaats, waar Bonifatius 1200 jaar geleden op de vijfde Juni in de dienst van Evangelie en Kerk als martelaar het leven heeft gelaten.[1]) 754 is een van de eerste jaartallen, die wij leren, en in ons land aan geen enkel schoolkind onbekend. Voor de derde maal in zijn leven in Friesland, dat tot het Z. van Utrecht en het kustgebied van Holland reikte, was Bonifatius voor het eerst zo ver naar het N. doorgedrongen met zijn bij name genoemde helpers en talrijk gevolg, van wie de Vita door Willibald zegt, dat niet minder dan een 50-tal zijn sterven deelden. Het was de bekroning van een sterk leven, welks arbeidsveld een uitgebreidheid bezeten had van Engeland – Canterbury en York – tot Rome en waarvan het centrale gebied de Frankische hertogdommen in Midden-Europa vormden, Hessen, Thüringen en Beieren, Austrasië of Oost-Frankenland en in het Noordwesten Friesland. Dit ontzaglijke terrein, allerminst een geheel, heeft Bonifatius bereisd, bewoond en gekend, hij werd daar overal gezien, er werd naar hem geluisterd, als hij onderwees of predikte en met bisschoppelijk gezag optrad – en hij werd er weersproken en bestreden. Uit de Vita Gregorii weten wij, dat hij, op doorreis in het klooster Pfalzel bij Trier, een lectio uit de Bijbel beter in de volkstaal kon uitleggen dan de jeugdige voorlezer, die slechts in staat was het Latijn der Vulgaat te herhalen. Bonifatius heeft herhaaldelijk de storm der tijden weerstaan, dan weer de rust van zijn kloosters gezocht, wanneer de strijd om zijn kerkorganisatorische inzichten te verwerkelijken hem had afgemat. Hij heeft naar zijn werkterrein schatten van Angelsaksische cultuur doen heenvloeien, is er de voorloper van en medewegbereider voor de hoge geestelijke bloei tijdens het rijk van Karel de Grote geweest, en een van de grondleggers, in het bijzonder van de langzaam opkomende nieuwe beschaving in onze eigen streken.

Wynfrith, zoals Bonifatius' oorspronkelijke naam luidt, was geboren in Wessex, dat is het W. koninkrijk der Saksen in Z. Engeland. Van zijn prille jeugd af oefende hij zijn intellectuele gaven grondig in

[1]) Toespraak, gehouden bij de Nationale Herdenking van Bonifatius' marteldood te Dokkum op 3 Juli 1954.

wat toen reeds in vele opzichten een geestelijke, zij het soms gekunstelde, schooltraditie, uit de klassieken gevoed, mocht heten. Ongeveer een mensenleeftijd voor zijn geboorte was bovendien in Engeland de kentering van een oudere vorm van kerkelijke beschaving op de nieuwe, van Rome uitstralend en zich op Rome richtend, beslist, zoals wel gezegd is, door de overwinning van Petrus op Johannes. Toch heeft Wynfrith in het vaderland gedurende de jaren van zijn bewustwording alle gelegenheid gehad ook de oude stijl, die de overhand niet meer zou krijgen, maar die hij later op zijn missiewegen nog overal ontmoeten zou, goed te leren kennen en begrijpen in zijn kracht en zwakheden. Bezield door een steeds levendiger wordende belangstelling voor een geestelijke vormgeving van het openbare leven, in zijn kloosterjaren en door de omgang met mannen, die in de wereld op kennis en wijsheid uit waren, geschoold om de verhoudingen in de samenleving critisch te beoordelen, wist hij zich tenslotte, als zovele Angelsaksers en Schotten-uit-Ierland vóór hem, maar evenmin als dezen zonder strijd, de weg te banen om zeer ver van huis een nog meer persoonlijke roeping te kunnen volgen.

Zo is Wynfrith voor het eerst in 716 in Duurstede, toenmaals middelpunt van de bloeiende Friese zeehandel, verschenen, gedreven door de amor peregrinationis pro Christo, die het eerste levensmotief van hem en zijn voorgangers geweest is. Radboud had het Frankische gezag, dat 25 jaren geheerst had, uit zijn land weten te verdrijven en Willibrord moet zich naar Echternach hebben teruggetrokken. Hoewel Wynfrith hier een half jaar verbleef, weten wij toch van geen vrucht van zijn werkzaamheid, met name niet bij de koning, voor wie de vreemde Christus in geen geval, na zijn geslaagde ontworsteling aan de macht der Franken, als de sterkere God kon gelden.

In de twee jaren, die Wynfrith, verrijkt door een harde maar realistische ervaring, daarna weder in Engeland doorbrengt, laat de innerlijke roepstem om opnieuw te pelgrimeren naar de volken, die been van zijn been en vlees van zijn vlees waren, hem niet los. Hij laat zich daarom door zijn kloosterbroeders niet vinden om abt te worden en onderneemt de reis naar Rome, om van daar als Bonifatius, met een nieuwe naam en een ruime, eerder vage zendingsopdracht van paus Gregorius II, naar Germanië terug te keren. Teruggekeerd uit Italië, trekt hij op het bericht van de dood van Radboud van Mainz waarschijnlijk per schip naar Utrecht om daar nu twee jaar met Willibrord samen te werken. Volgens een later bericht is Velzen in Noord-Holland dan de meest noordelijke plaats waar hij

doordringt, „het dichtst bij de heidenen", een uitdrukking, waaruit wij opmaken, dat dus het verdere N. en N.O. voor de prediking ontoegankelijk bleef. Zij bereikte voornamelijk de gegoede standen, zoals de familie van Liudger, eer dan het volk in het algemeen. Duidelijk is het bovendien, uit het genoemde voorbeeld evenzeer als in het algemeen, dat zonder de rugsteun van de Frankische hofmeiers en hun macht hier weinig te bereiken viel, ook voor die Angelsaksische predikers, die uit voorkeur voor oorspronkelijke zendingsarbeid juist de gebieden kozen, waar het Christendom nog weinig, of geen vaste voet meer bezat. Om redenen, waarnaar wij vruchteloos gissen, was Bonifatius niet bereid Willibrord op de Utrechtse zetel op te volgen; in 721 trok hij verder naar het Oosten, het gebied der Hessen. Het is ons niet bekend, dat Bonifatius in de volgende ruim dertig jaren van rusteloze arbeid opnieuw getracht heeft onze streken weder te bereiken vóór zijn laatste reis. Dit wil geenszins zeggen, dat hij ze zolang uit het oog verloren had, maar slechts, dat zijn roeping en inzicht hem elders bonden. Dat de Friezen zijn hart hadden en hij de kracht daarvan wel degelijk op hen beproeven wilde, bewijst juist de reis van 754; en er is meer. Wanneer Karloman bij de reorganisatie van de Frankische kerk en bisdommen Utrecht onder het opzicht van de zendingsaartsbisschop Bonifatius stelt, zorgt deze, ongeveer zeven jaren na de dood van Willibrord, voor een nieuwe bisschop, opgevolgd door Eoban, die straks met hem de dood zou ingaan, en hij maakt er zijn reeds genoemde leerling en jongere hartsvriend Gregorius tot abt van St Maarten. Bonifatius' strijd voor de zelfstandigheid van het Utrechtse of Friese bisdom tegen de quasi canonieke aanspraken van Keulen berustten voornamelijk hierop, dat Keulen onvoldoende moeite gedaan had er de evangelisatie nieuw leven in te blazen. Gebrek aan verantwoordelijkheidsbesef, ondernemingslust en durf; gemakzucht waar men tot het dienen van grote, bovenpersoonlijke belangen is geroepen, vonden in Bonifatius een uiterst consequent rechter. En hiermede is zijn laatste reis, die de inzet van zijn leven vergde, gemotiveerd.

Ruim dertig jaren, zeiden wij. Op een grote reeks van strategische punten in Europa, dat dan nog slechts aan het begin staat van de weg naar die staatkundige vormen, waarin wij het ons in de latere Middeleeuwen plegen voor te stellen, heeft Bonifatius in die tijd zijn krachten besteed. Van de stoel van Petrus werd hij legaat en stedehouder en in zijn „familiaritas" mocht hij zich verheugen; in voortdurende verbinding gebleven door brieven en boden, boog hij zich

persoonlijk nog twee keer op de drempel der Apostelen. Op zichzelf is driemaal de Alpen over te trekken te paard en te voet reeds een respectabele touristische praestatie. De historische betekenis van deze betrekkingen wordt echter vooral duidelijk, wanneer wij bedenken, dat sedert het begin der achtste eeuw Rome en Byzantium, het gekerstende Romeinse Rijk en de Romeinse staatskerk onder de keizer, op weg waren uit elkander te geraken. Toen Bonifatius voor de derde maal te Rome kwam, was de politieke en kerkelijke breuk tussen paus Gregorius III en de keizer volkomen. Van het Noorden van Italië uit was bovendien de koning der Langobarden gereed om tegen Rome op te trekken. In deze tijd greep daardoor de ,,nog nooit gehoorde of geziene daad'' van de paus plaats, die door een gezantschap en brieven bij de Frankische macht om bescherming vroeg. Zijn opvolger eerst kon met moeite een dure vrede van Liudprand, de Langobardenkoning, verkrijgen. Bonifatius heeft ook mede beleefd, dat de Islam sedert 720 uit Spanje de Pyreneeën over kwam en grote gebieden van het Frankische rijk begon te onderwerpen, tot Karel Martel de Arabieren in 732 bij Poitiers een krachtdadig halt kon toeroepen. Dit betekende nog allerminst hun algehele verdrijving, die eerst zeven jaar later uit de Provence plaatsvond, waarbij Karel de steun had van Liudprand. Hierom en om nog meer persoonlijke redenen kon hij toen moeilijk tegenover zijn bondgenoot krachtige steun bieden aan de Apostolische stoel.[1]) Bij deze koning Liudprand nu is Bonifatius tweemaal op zijn reizen uit Rome ingekeerd. Zo moet hij met een behoorlijke kennis van zaken midden tussen de botsingen der grootste machten zijner wereld hebben gestaan, waarin hij iets nieuws en nog wel van geestelijke aard, trachtte te bouwen. Het heeft hem niet ontmoedigd om zijn kerkpolitieke inzichten consequent ten uitvoer te brengen en aan de grote wereldlijke politiek heeft hij zichzelf en zijn werk niet opgeofferd. Hij bleef geheel een man van de kerk. Het was zijn overtuiging, dat bij de stoel van Rome de verantwoordelijkheid voor de universele Kerk berustte en, omgekeerd, dat de eenheid der Kerk bij de paus veilig moest zijn. Deze dubbele voorstelling was voor hem van huis uit verbonden met het inzicht, dat de kerken tot op grote hoogte een nationaal karakter konden bezitten. In dit opzicht kunnen de Anglicanen zich op hem

---

[1]) Het historisch kader wordt uitstekend gegeven door Theodor Schieffer, *Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas*, Freiburg i.B. 1954. Mijn enige bezwaar tegen dit zeer veel omvattende boek is, dat de schrijver te sceptisch staat tegenover de individualiteit van Bonifatius.

beroepen. Noch in zijn vaderland, noch in de Frankische wereld dacht hij het zich anders, vooral omdat op geen andere wijze de Kerk de „staat" zou kunnen kerstenen. De vorst mocht allerminst ontslagen zijn van zijn deel der verantwoordelijkheid voor de Kerk, doch zonder dat hij over haar de beschikking had. Hiermede is een complex van spanningen gegeven in het werk van Bonifatius, die hem veel moeilijkheden hebben bezorgd. Persoonlijk legde hij met overtuiging een eed van trouw aan de Heilige stoel af gelijk aan die van Rome's eigen suffragane bisschoppen. Toch was zijn arbeidsterrein ver van Rome gelegen. Even overtuigd liet hij zich de meest stringente canonieke en liturgische voorschriften medegeven; wij moeten zelfs aannemen, dat zijn voornaamste opdrachten uit Rome door hem zelf zijn uitgelokt in de gehele strekking, die daaraan, of zij nu formulieren zijn of niet, eigen is. Toch ging hij daarmede werken in gebieden, waar grote en vooral vele kleine heersers zijn blik op de samenhang der Kerk nauwelijks konden delen. Bespaard werden hem ook niet de wrijvingen tussen zijn canonieke inzichten en de dikwijls zeer levende, maar uit kerkrechtelijk oogpunt beoordeeld, nog ongeregelde oudere zendingskerken. In Alamannië en de Elzas b.v., dus in het midden van het rijk, werkte de h. Pirminius, Spanjaard, benedictijner en missionnair aartsbisschop, precies als Bonifatius; in dit gebied kon Bonifatius dan ook met zijn kerkelijke inzichten niet doordringen.

De kloosters Amoeneburg, Ohrdruf, Fritzlar, Tauberbischofsheim, Kitzingen, Ochsenfurt, de bisdommen Freising, Passau, Regensburg en Eichstätt in Beieren, Buraburg in Hessen, Würzburg en Erfurt in Thüringen zijn door Bonifatius gesticht dan wel bevestigd en hieraan kan men aard, omvang en intensiteit van zijn werkzaamheid ongeveer meten. Het is ten onrechte, wanneer men daarop veel zou willen afdingen op grond van het feit, dat Bonifatius voorgangers heeft gehad. Zijn verdienste is dan de reorganisatie en de grondige consolidering. Landgenoten zowel als inheemsen vonden er hun taak, allen in nauwe betrekking tot Bonifatius persoonlijk. Zijn grootste stichting blijft Fulda, in het centrum van Duitsland, tot op deze dag.

Het beeld is hiermede stellig nog niet voltekend. In het Frankenrijk heeft Bonifatius al zijn krachten gewijd aan de hervorming der Kerk, vooral na de dood van Karel Martel in 741. Men kende er sinds lang geen synoden meer; door de machtsusurpatie van de adel en van wereldsgezinde bisschoppen miste de Kerk haar eigenlijke roeping meer en meer. Hier heeft hij de culminatie van zijn arbeid beleefd –

en is hij tevens diep teleurgesteld door de natuurlijke beperkingen daarvan, die zich niet lieten verzetten. Liudger verhaalt ons later, dat men er Bonifatius begon tegen te spreken en te smaden en hem het ambt van bisschop onwaardig te achten, omdat hij een vreemdeling was; zelfs gewaagt hij van moordplannen.

Intussen was het gezag van deze „vreemdeling" in Europa toch met dat van niemand anders in zijn tijd te vergelijken. Het had bovendien de nodige invloed in zijn vaderland, hoewel hij daar nimmer is teruggekeerd, maar waar men het hoog aansloeg. Bonifatius is in zijn laatste jaren gedrukt geweest om zijn positie op het schip der Kerk – naar een bekende beeldspraak, die hij bezigt – dat hij noch goed besturen kon noch mocht verlaten. Hij heeft niet meer gezien, dat de vaart zich in de goede richting bewoog.

Na zich tevreden gesteld te hebben met de bisschopszetel van Mainz, trekt hij dan eindelijk nog eenmaal naar het, naast Saksen, minst ontgonnen gebied zijner zending, Friesland. Zijn vrienden te Utrecht deden er, wat zij konden, maar Bonifatius wilde uitbreiding zien en zelf ook, met zijn gewaden, boeken en kostbare relieken, deelhebben aan het werk op een voor de zending zo weerbarstig gebleken gebied onder een vrijheidslievende bevolking. Gelukkig, dat hij deze uit heidendom en barbarisme heeft helpen bevrijden! Hij ontzag zijn 80 jaren niet en vond hier de dood, niet door toedoen van „de" Friezen, maar door bepaalde vijandschap.

De dag van vijf Juni 754 is een historische dag, omdat toen een waarlijk groot leven besloten is onder slagen, nooit gevreesd door de man, die schreef: Wat wij uit eigen kracht niet dragen kunnen, laat ons dat dragen door Hem, de almachtige, die zegt: mijn juk is zacht en mijn last is licht (ep. 78).

OP DE GRENS DER REFORMATIE: DE RECHTVAARDIGINGSLEER VAN JACQUES LEFÈVRE D'ÉTAPLES

DOOR

W. F. DANKBAAR

Groningen

Humanisme en Reformatie, aan welke van deze beide grote stromingen der zestiende eeuw komt de eer toe tegenover het Rooms-Katholicisme de werkelijke godsdienstige vernieuwing te hebben ingezet? Nog altijd is deze vraag in discussie.

Het Humanisme heeft krachtige pleitbezorgers. Zij wijzen er op, dat het de waarde van de mens ontdekt heeft en hem het geloof in zichzelf heeft geschonken om door zijn geestelijke en zedelijke vermogens tot de harmonie des levens te geraken. Het Humanisme heeft niet alleen gebroken met priesterschap, sacrament en institutaire kerkidee, maar het heeft in beginsel ook afgerekend met de oude opvattingen van zonde, genade en satisfactie, ja, het heeft de bijzondere openbaring, waarop de christelijke kerk zich beriep, vervangen door een algemene religiositeit, – voorzover het althans aan religieuze waarden nog behoefte had. Daarentegen, zo betoogt men, is de Reformatie in haar critiek op de Rooms-Katholieke leerstellingen halverwege blijven steken en zij heeft veel van hetgeen zij in Rome laakte op een andere manier weer binnengehaald. Alleen het Humanisme heeft de nieuwe denktrant en de moderne religiositeit ingeluid. Slechts de zwakkere passie zijner aanhangers en hun geringere behoefte om zich afzonderlijk te organiseren, zijn oorzaak geweest dat deze geestesbeweging nog lange tijd min of meer verscholen bleef voortbestaan. Pas de Verlichting van de achttiende en het moderne denken der negentiende eeuw hebben ten volle aan het licht gebracht wat het zestiende-eeuwse Humanisme had ontdekt. Hierbij vergeleken zouden de tegenstellingen tussen Rome en Reformatie, hoe bitter er ook over gestreden is, slechts nuance-verschillen mogen heten.

Ik ben van mening, dat deze redenering niet houdbaar is, omdat zij het wezen van de Reformatie miskent. Zeker, als historisch verschijnsel is de Reformatie een bont geheel met vloeiende grenzen en niemand zal ontkennen, dat tallozen harer aanhangers leringen hebben verkondigd en daden verricht, die bedenkelijk veel met het zo

door hen verfoeide Pausdom overeen kwamen of slechts gradueel er van verschilden. Niet allen, die zich onder de vaan der Hervorming schaarden, leefden uit haar geest en waren van haar wezen doordrongen. Nergens is die geest en dat wezen klaarder uitgedrukt dan in de klaroenstoot, waarmee de Hervorming is ingezet: het leerstuk van de rechtvaardiging uit het geloof alleen, reeds in die dagen terecht de „articulus stantis et cadentis ecclesiae" genoemd, waaraan de Hervorming haar bestaansrecht ontleende.

Door deze rechtvaardigingsleer nu is de verhouding tussen God en mens, ja de gehele mens- en wereldbeschouwing zo volstrekt gewijzigd, dat daardoor aan de Reformatie de eer moet worden toegekend – als men het een „eer" wil noemen, zelf zal zij ook hier liever van een geschenk en een genade spreken – dat zij de fundamentele critiek op het Roomse systeem heeft geleverd en het waarlijk nieuwe en bevrijdende geluid in de zestiende eeuw heeft doen horen. Daarbij vergeleken is al het andere, wat de kerken der Hervorming hebben gedaan, van secundair belang. Zelfs is het, in het licht van de rechtvaardiging uit het geloof, niet ongerijmd te beweren, dat veeleer Rooms-Katholicisme en Humanisme slechts nuance-verschillen te zien geven. Immers ook Rome heeft op haar wijze de religie vermenselijkt en haar afwijzing van de humanistische philosophie betreft feitelijk slechts de supranaturele bovenbouw van haar leersysteem: de natuurlijke onderbouw is evenzeer „humanistisch".

Bij de reformatorische „Umwertung" van de waarde van de mens door het „sola gratia–sola fide" bleef de humanistische critiek op het Rooms-Katholieke systeem ver ten achter. Dat wij weer weet hebben van de ware menselijke vrijheid en weer geloof mogen hebben in de „nieuwe mens", hebben wij niet aan Ficino en zelfs niet aan Erasmus, maar aan Luther te danken (en hij had het van Paulus). Men versta mij niet verkeerd. Ik denk er niet aan, de grote verdiensten welke het Humanisme heeft voor de cultuur, ook voor de bevrijding der christelijke religie uit vele banden, die haar ten onrechte omknelden, gering te schatten. Het is, meen ik, Dr P. H. Ritter, die eens gezegd heeft, dat een mens niet mag spuwen in de bron waaruit hij heeft gedronken. Wij zijn allen aan het Humanisme grote dank verschuldigd voor de schatten van de menselijke geest, welke het heeft ontsloten, voor het hooghouden van eenvoudige en loutere humaniteit, die God zijn schepselen nog gunt en opdraagt, ja ook in menig opzicht voor zuivering van de kennis van de Bijbel. Op menig punt heeft het Humanisme de zonen der Reformatie beschaamd gemaakt

en dat mogen wij niet veronachtzamen. Maar hoe diep onze eerbied voor dit alles ook moet zijn – de grote vernieuwing der *religie* heeft het Humanisme ons niet geschonken. Daarvoor moest dieper worden gegraven dan naar de bronnen der klassieke oudheid, daarvoor moest het Nieuwe Testament niet alleen door taal- en letterkunde weer leesbaar worden gemaakt, maar de boodschap ervan moest opnieuw worden beluisterd en verstaan. En pas de Reformatie heeft in dat Nieuwe Testament de grote ontdekking gedaan (of beter: her-ontdekking, want zij is in vroegere eeuwen niet geheel verborgen gebleven), dat een mens door het geloof gerechtvaardigd wordt, uit genade alleen en zij heeft de krachten er uitgeput voor haar waarlijk revolterende verkondiging. Die ontdekking en die religieuze radicaliteit waren voor het Humanisme niet weggelegd.

Het is dan ook niet toevallig dat grote humanisten het binnen de omheining der Rooms-Katholieke Kerk konden uithouden: deze kerk liet hen met hun superieure critiek op haar levensvormen tot op grote hoogte begaan en anderzijds bood zij voor hun humanistische ambities voldoende speelruimte. Maar niet zodra kwam de rechtvaardiging uit het geloof in het geding en werden de onafwijsbare consequenties daaruit getrokken of het conflict was daar. Wie dit geloof omhelsden kwamen vroeg of laat zowel buiten de Rooms-Katholieke kerk als buiten het Humanisme te staan. Dat hebben, ieder op zijn eigen wijze, Luther, Zwingli en Calvijn ondervonden en in hun spoor vele anderen. Luther is nooit humanist geweest, hem plaatste de rechtvaardiging uit het geloof buiten de Roomse Kerk (hoeveel neven-oorzaken er daarvoor ook geweest mogen zijn). Zwingli heeft – zoals in de laatste tijd de Zwitserse theoloog G. W. Locher overtuigend heeft aangetoond [1]) – toen hij eenmaal de reformatorische visie had gekregen, het Humanisme als grondpatroon voor zijn theologie laten varen; alleen formeel en methodisch heeft hij de resultaten zijner humanistische studiën nog benut. En Calvijns bekering betekende tevens een grondige afwending van het humanisme van zijn studiejaren.

Het is duidelijk: Humanisme en de rechtvaardiging uit het geloof kunnen niet samengaan, evenmin als de Rooms-Katholieke goedewerken-theorie met deze rechtvaardiging kan samengaan. Wie hier niettemin een synthese zoekt, blijft in een grensgebied verwijlen,

---

[1]) G. W. Locher, *Die Theologie Huldrych Zwinglis im Lichte seiner Christologie*, I, *Die Gotteslehre*, Zürich 1952, S. 60, 91–93.

waar hij nimmer thuis kan zijn. Dit is het in zekere zin tragische lot geweest van een man, die tot de grote lichtdragers van het Humanisme behoorde en die tegelijk het licht der Reformatie van zeer nabij heeft gezien, ja het ontwaarde vóór de Hervorming geboren was. Hij verloor allengs het vertrouwen in de menselijke philosophie om zich langer met volle overtuiging aan zijn zuiver humanistische studiën te wijden, maar hij bereikte niet de vrijheid van een christenmens, die leeft uit het geloof alleen.

Deze man was Jacques Lefèvre d'Étaples.

Voor zijn levensloop volstaan wij met enkele korte notities. Geboren omstreeks 1455 te Étaples (Picardië), studeerde Lefèvre te Parijs, maakte reizen naar Italië, waar hij zijn meesterschap in de kennis van Aristoteles en het Platonisme verwierf, keerde naar Parijs terug en verzamelde aan het Collège Lemoine een kring van leerlingen, die de kleine, bescheiden, uiterst geleerde en vrome magister bewonderden. Van de studie der klassieken wendde hij zich tot de kerkvaders en van deze in 1507 tot de Bijbel. In zijn werkkamer in de Abdij van St. Germain des Prés schreef hij zijn bijbelvertalingen en commentaren. Lefèvre stond in betrekking tot Erasmus en vele andere humanistische geleerden. Zijn critische uitlatingen over traditionele opvattingen en kerkelijke gewoonten bezorgden hem een veroordeling van de Sorbonne. Daarom week hij in 1520 uit naar Meaux, waar zijn leerling, bisschop Guillaume de Briçonnet, hem generaal-vicaris van het bisdom maakte. Nieuwe vervolgingen deden hem uitwijken naar Straatsburg, maar koning Frans I stelde Lefèvre onder zijn bescherming en benoemde hem tot leermeester aan het hof te Blois.

Zijn laatste levensjaren bracht hij door te Nérac, waar hij de bescherming genoot van Marguérite de Navarre en waar Calvijn hem in 1533 bezocht. In 1536 stierf hij op 81-jarige leeftijd.

Lefèvre is zijn leven lang binnen de Rooms-Katholieke kerk gebleven. Hij was er de man niet naar een breuk met het verleden te trotseren, hij schuwde de uitersten en hij meende in gemoede door zijn critische bijbelstudiën te kunnen bijdragen tot een geleidelijk herstel zijner kerk. Met een zekere vrome resignatie deinsde hij voor revolutionnaire daden terug. Zijn kerk heeft hem overigens danig achtervolgd en alleen dank zij de vlucht en de bescherming van hooggeplaatste personen wist hij aan zijn belagers te ontkomen. In het laatst van zijn leven heeft hij zijn innerlijk onbehagen en zijn gewetenspijn uitgesproken over het feit, dat hij niet met verschillende

zijner geestverwanten de marteldood was gestorven.[1]) Zijn kerk heeft hij niet verlaten; wel heeft hij op sommige harer leerstellingen en levensvormen critiek geoefend, maar geen breuk geforceerd. Toch geraakte hij bij het klimmen der jaren innerlijk los van datgene wat de Roomse kerk van haar getrouwe zonen eist.

Maar ook het Humanisme naar zijn diepste wezen kon Lefèvre op de duur geen bevrediging meer schenken. Hoe nauw zijn affiniteit tot deze stroming ook was door zijn klassieke eruditie en door zijn mystiek-spirituele religieuze aanleg – toen hij zich eenmaal tot de bijbelstudie had gewend heeft hij zich langzamerhand gedistancieerd van ,,alle menselijke wetenschap, die daarbij vergeleken slechts duisternis schijnt'' [2]) en zijn vroegere philosophische studiën meer en meer laten varen. Zelfs liet hij bij zijn uitlegging van de Schrift het raadplegen van andere boeken opzettelijk achterwege ,,om meer van God afhankelijk te zijn'', in de overtuiging dat die boeken hem ,,het begrip voor de heilige dingen niet konden bijbrengen, want dat moet afgewacht worden als een geschenk en een genade''.[3]) Dit wil natuurlijk niet zeggen, dat ieder spoor van Humanisme bij hem geweken was. Alleen al zijn philologisch-exegetische onderzoekingen bewijzen het tegendeel en telkens beluistert men de serene toon van de religiositeit en moraliteit, die de ,,bijbelse humanisten'' kenmerkt. Maar juist door zijn opvatting van genade en rechtvaardiging stond Lefèvre verder van het Humanisme af dan deze laatsten. Luther heeft, sprekende over Erasmus eens gezegd: ,,Ik vrees dat hij Christus en de genade niet voldoende naar voren brengt; daarin is hij veel onwetender dan Stapulensis''.[4]) Humanist in eigenlijke zin kon Lefèvre, sinds hij zich tot de Bijbel gewend had, in steeds mindere mate heten; rooms-katholiek was hij nog nauwelijks; hervormd was hij nog niet. Zo stond deze buitengewone man op de grenzen van het geestesleven zijner dagen. Dat maakt het moeilijk zijn positie te bepalen, temeer omdat hij geen theologisch systeem geleverd heeft. Zijn theologische gedachten heeft hij gelanceerd als bijbeluitlegger; getrouwelijk trachtte hij de zin van de tekst te verstaan en weinig heeft hij zijn gedachten tot een eenheid samengesmeed. Het overgeleverde trachtte hij op hoger plan te brengen, van het nieuwe dat

---

[1]) Hubertus Thomas Leodius, *Annales Palatini*, Francof. 1665, p. 229, gecit. door K. H. Graf, *Jacobus Faber Stapulensis*, art. in: Zeitschr. f. hist. Theol., 1852, S. 208.

[2]) Jacobus Faber Stapulensis, *Quincuplex Psalterium gallicum, romanum, hebraicum, vetus, conciliatum*, Paris. 1509, praefatio.

[3]) Jac. Faber Stap., *Commentarii in quatuor Evangelia*, Paris. 1522, f. a 4ro.

[4]) *Dr M. Luthers Briefwechsel*, ed. E. L. Enders, Frankf. 1884, I, S. 88.

hij schouwde trok hij echter de consequenties niet. Dat geldt inzonderheid ook van zijn rechtvaardigingsleer. Op dit punt hebben de weinige onderzoekers, die zich er in verdiept hebben, hem naar mijn gevoelen niet voldoende recht gedaan. Zij hebben zijn rechtvaardigingsleer òf te lichtvaardig als reformatorisch gekenschetst, òf het wezenlijk reformatorische kenmerk er aan ontzegd.[1]) Geen van beide zienswijzen wordt door Lefèvre's gezamenlijke uitspraken gedekt. Het is een subtiele quaestie, die een zorgvuldige afweging vergt.

Onze voornaamste bron daarbij is Lefèvre's commentaar op de brieven van Paulus. Hij verscheen in een fraaie uitgave bij de befaamde drukker Henri Etienne te Parijs in 1512.[2])

1. Allereerst willen wij nagaan welke opvatting Lefèvre had van de iustitia Dei. In een gedegen studie heeft Karl Holl de ontwikkeling van dit begrip nagegaan bij de bijbeluitleggers vóór Luther.[3]) Hij toont aan hoe de zienswijze van Augustinus, dat Gods gerechtigheid de door Hem in de mens gewerkte gerechtigheid is, wel de hele Middeleeuwen door bekend is gebleven, maar gedurig doorkruist en overwoekerd werd door de gedachte, welke reeds in de Ambrosiaster wordt aangetroffen, dat onder iustitia Dei Gods billijkheid, zijn vergeldende gerechtigheid moet worden verstaan, waar dan zijn genade naast of boven staat. Zelfs Augustinus is aan deze tweeslachtigheid niet ontkomen en Luthers ontdekking is geweest, dat God zijn genade niet schenkt langs zijn gerechtigheid heen, maar

---

[1]) De belangrijkste studies over Lefèvre zijn: de bovengenoemde (aant. 2) van Graf in Zeitschr. f. hist. Theol., 1852, S. 3–86, 165–237, nog altijd zeer lezenswaardig, met uitvoerige bibliographie. A. Renaudet, *Préréforme et Humanisme à Paris* (1494–1517), Paris 1916, vid. reg. in voce, die Lefèvre als humanistisch geleerde en theoloog tekent. H. Dörries, *Calvin und Lefèvre*, art. in Zeitschr. f. Kirchengesch. 1925, S. 544–581, die het onderscheid tussen deze beiden aantoont tegenover M. Scheibe, *Calvins Praedestinationslehre*, 1897. E. Doumergue wijdt in zijn *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps*, I, Lausanne 1899, een hoofdstuk aan Lefèvre.

[2]) Jac. Faber Stap., *S. Pauli epistolae XIV ex Vulg. editione adiecta intelligentia ex graeco, cum commentariis*, Par. 1512. De werken van Lefèvre zijn zeldzaam geworden. De Bibliothèque Nationale te Parijs vermeldt in haar catalogus 119 nummers (herdrukken e.d. meegerekend). In ons land bezit vooral de Koninklijke Bibliotheek een aantal van zijn philosophische werken, bijbelvertalingen en uitgaven van kerkvaders; ook in de Universiteitsbibliotheken van Leiden, Utrecht en Amsterdam, de Provinciale Bibliotheek van Friesland te Leeuwarden en de Athenaeum Bibliotheek te Deventer bevinden zich er enkele. De Bijbelcommentaren zijn grotendeels in het bezit van de Univ. Bibl. te Groningen, terwijl er tevens enkele aanwezig zijn in Utrecht, Leiden, Amsterdam en Deventer.

[3]) K. Holl, *Die iustitia dei in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes*, Ges. Schr. III., Tüb. 1928, S. 171–188.

juist door zijn gerechtigheid: God deelt zijn gerechtigheid, welke zijn wezen is, aan de zondaar mede.

Daarin ging Luther ook boven Augustinus uit. „Das war mehr als blosz eine neue Auslegung von Röm. 1:17, das war der Ursprung eines neuen Gottesgedankens", zo besluit Holl zijn betoog. Holl heeft Lefèvre niet in zijn onderzoek betrokken en wij moeten dus de vraag stellen in hoever ook deze reeds iets ontdekt heeft van het licht, dat Luther is opgegaan.

Inderdaad is de visie van de gerechtigheid, welke God aan de mens schenkt, aan Lefèvre niet verborgen gebleven. Hij aanschouwt deze daad Gods in Christus en zegt: „Christus heeft de gerechtigheid Gods geschonken."[1]) Ergens stelt hij iustitia Dei en iustificatio gelijk; zij komt enkel voort uit Gods barmhartigheid, die wil dat alle mensen zalig worden.[2]) In zijn uitlegging van Rom. 1:17 valt zelfs de lapidaire uitspraak: „Gods gerechtigheid is Christus de Heer." Dat Lefèvre onder „Christus" de inhoud van het ganse Evangelie met al de heilsfeiten verstaat, blijkt uit het feit dat hij in dit verband een korte uiteenzetting van het geloof geeft aan de hand van het Apostolicum en een aantal bijbelplaatsen, zoals: „Wie de Zoon ziet en in Hem gelooft, die heeft het eeuwige leven en Ik zal hem opwekken ten jongsten dage."[3]) Het subjectieve geloof ontleent voor Lefèvre zijn betekenis slechts daaraan, dat het gericht is op de objectieve daad Gods in Christus.

Als Lefèvre over de rechtvaardiging uit het geloof moet spreken, dan gaan zijn gedachten allereerst naar de geschonken gerechtigheid Gods door Christus' sterven en opstanding. „Door Christus' dood zijn onze zonden uitgedelgd, d.w.z. ze zijn aan Christus in onze plaats vergeven en kwijtgescholden. En ook ons worden ze in Hem vergeven en kwijtgescholden, zo dikwijls als wij overtreden en uit boet-

---

[1]) *Comm. in Rom.* fol. 92 ro et vo (Wij citeren naar de bovenvermelde eerste uitgave van 1512): „Et iustitiam consummatam esse quam dat, non quam opera praestant. Et legis est iustitia quae ex operibus comparatur. Sed si hanc ad dei iustitiam compares, quae per fidem Christi iustis datur, tenebras luci comparas. Et est vita legis et vita iustitiae dei. Sed tam differunt quam vivere deo et vivere legi, vivere veritate et vivere umbrae. Iustitia dei est veritas, iustitia legis umbra. Mosis iustitiam legis scripsit. Christus iustitiam dei dedit. Haec consummatio, illa inchoatio."

[2]) *Comm. in Rom.* 3:21 seq., fol. 74 vo: „Et haec iustitia dei in lege testificata est. Nam iustitia dei iustitia fidei est, de qua testimonium habemus in Gen.: credidit, inquit, Abraham deo et reputatum est illi ad iustitiam... Et ad hanc iustitiam et iustificationem fidei nihil refert, Iudaeus ne sit an gentilis an barbarus. Et hoc ex sola dei misericordia volentis omnes homines salvos fieri."

[3]) *Comm. in Rom.* 1:17, fol. 68 ro.

vaardigheid door waarachtig geloof onze toevlucht nemen tot Hem. Voorts is ons door zijn opstanding, na de vergeving van zonden, in Hem de rechtvaardiging geschonken, d.w.z. aan Hem in onze plaats. Dan volgt de vrede bij God en het verzoend zijn met Hem, opdat wij de eeuwige erfenis met Christus verkrijgen. In deze wereld bezitten wij die in hope, maar in de andere wereld bezitten wij haar in de genieting van het eeuwig goed. Want in Christus is de vergeving van aller zonden, in Christus is aller rechtvaardiging, in Christus aller verzoening'' [1]).

Lefèvre heeft dus wel degelijk, enige jaren vóór Luthers openbare optreden, de grote ontdekking gedaan van de iustitia Dei, die ons in Christus geschonken wordt. Maar het heeft de Franse geleerde in zijn werkkamer niet geschokt, zoals dat de Wittenberger doctor bij zijn ,,Turmerlebnis'' overkwam. Het was voor hem slechts de nauwgezette interpretatie van bepaalde Paulinische teksten, die hij onbevangen onderzocht en het heeft niet zodanig beslag op hem gelegd, dat hij de iustitia Dei voortdurend onder dit gezichtspunt in het oog hield.

Dit blijkt b.v. uit Lefèvre's uitlegging van Rom. 3:5 en 6 [2]), waar hij toch weer de vergeldende gerechtigheid Gods leert: ,,Omdat God

---

[1]) *Comm. in Rom.* 5:1, fol. 78 vo: ,,Per mortem Christi deleta sunt peccata nostra, id est Christo pro nobis dimissa et condonata. Et etiam nobis in eodem dimittuntur et donantur, quoties delinquimus et poenitentia duce per veram fidem ad ipsum recurrimus. Et per resurrectionem eius, post peccatorum dimissionem iustificatio nobis in eo donata est, id est ei pro nobis. Quam sequitur pax ad deum et reconciliatio, ut aeternam cum Christo accipiamus haereditatem. Quam in hoc mundo in spe possidemus, in altero autem in aeternorum bonorum fruitione. In Christo enim est omnium peccatorum remissio, in Christo est omnium iustificatio, in Christo est omnium reconciliatio.''

[2]) *Comm. in Rom.* 3:5, 6, fol. 73 vo, 74 ro: ,,...quia punit iniustos cognoscitur iustus. Et si iustus non esset, quo modo iudicaret mundum? Quid est enim iudicare nisi cuique suum tribuere, quod iustitiae et iusti officium est. Et mirabilis profecto est Paulus, qui ...ex infidelitate nostra dei fidem probat et astruit, ex mendacio nostro dei veritatem, et ex iniustitia nostra dei iustitiam. Ex infidelitate nostra deum fidelem agnoscit, ex mendacio veracem, ex iniustitia iustum. Siquidem haec infidelitatem dico, mendacium et iniustitiam, punit deus... At complectitur, fovet atque salvat: fideles, veraces et iustos. Fidelis igitur deus, et verus et iustus. Et quanto magis abundat infidelitas, mendacium et iniustitia, tanto severius plectit et suam deus abundantius fidelitatem, veritatem et iustitiam aperit ad suam quidem gloriam et ad eorum qui tam enormiter delinquunt confusionem. Et hoc, cum ipsi in sua sunt infidelitate, mendacio et iniustitia pertinaces. Nam cum ipsi in eis ipsis non perseverant, sed supplices ad deum convertuntur, gratiam eius experiuntur et benignitatem. Et ubi abundavit delictum, superabundat et gratia. Sic enim benignitas dei et gratia se insignius abundantiusque declarant, malignos et ingratos suscipiendo, immo multum malignos, multumque ingratos, cum suam confitentur et detestantur maliciam pariter et ingratitudinem. ...Ita sentire est... deo gloriam in omni bonitatis, fidelitatis, veritatis et iustitiae eminentia tribuere.

de onrechtvaardigen straft, wordt Hij als rechtvaardig gekend. En indien Hij niet rechtvaardig was, hoe zou Hij de wereld kunnen oordelen?" Toch zoekt Lefèvre Gods gerechtigheid hier niet alleen in verband te brengen met de straffende vergelding, maar ook met de barmhartigheid. Want verderop zegt hij niet alleen: „Hoe overvloediger het ongeloof, de leugen en de ongerechtigheid is, des te ernstiger grijpt God toe en des te overvloediger betoont hij zijn trouw, zijn waarheid en gerechtigheid," – maar in datzelfde verband ook ergens: „God omhelst, koestert en beschouwt de gelovigen, waarachtigen en rechtvaardigen, want Hij is getrouw (fidelis), waarachtig en rechtvaardig (iustus)."

Ongetwijfeld laat Lefèvre in deze schriftuitlegging iustitia en gratia in hoofdzaak tegenover en naast elkander staan, maar het is of een vage herinnering hier doorheen speelt, dat in Gods iustitia ook zijn barmhartigheid uitkomt, in elk geval: dat in die iustitia vergelding en barmhartigheid samenkomen. Hij besluit deze passus met te verwijzen naar „de ere Gods in al de uitnemendheid zijner goedheid, trouw, waarheid en gerechtigheid".

2. Vragen wij verder welk oordeel Lefèvre had over de menselijke gerechtigheid in onderscheiding van de iustitia Dei, dan merken we op, dat hij de eerste noemt: die van de wet en de werken; zij is ook bij de philosophen bekend. De tweede noemt hij: die van het geloof en de genade; zij is alleen in de Heilige Schrift te vinden.[1])

De werken van de zuiver menselijke gerechtigheid slaat Lefèvre niet laag aan voor zover het de heidenen betreft, die nimmer van het Evangelie hebben gehoord. Indien zij volgens de lex naturalis de deugd beoefenen, berouw hebben over het kwaad en aldus God en de naaste dienen, is hij geneigd aan te nemen, dat zij uitsluitend op grond van hun natuurlijke godsdienst en deugdzame werken door God gered zullen worden. „Men kan zeggen dat zij het geloof hadden, omdat zij God verheerlijkten, die uit zijn werken gekend wordt." Duidelijk valt hier de waardering van de humanist te bespeuren voor het algemeen menselijke en algemeen religieuze. Lefèvre is evenwel voorzichtig in zijn uitlatingen hieromtrent en laat deze overwegingen slechts uitlopen op een bede om het apostolaat onder de in zijn tijd nieuw ontdekte volkeren: „Daarom moeten wij allen vragen, dat God tot deze nieuwe oogst apostelen zal uitzenden en hun

---

[1]) *Comm. in Rom.* 3:20, fol. 74 vo.

zal geven, dat zij waarachtige tekenen van het apostolaat doen. Niemand mag uit eigen beweging zich deze eer aanmatigen, overeenkomstig het woord van de Here Christus, die zegt: 'De oogst is wel groot, maar de arbeiders zijn weinige, bidt dan de Heer des oogstes dat Hij arbeiders in zijn oogst uitzende.' Zalig zijn zij, die zulk een grote eer waardig gekeurd worden, waarvan Europa, Azië en Afrika en alle onbekende gebieden der aarde gezamenlijk de lof mogen bezingen".[1])

Verreweg de meeste aandacht besteedt Lefèvre echter aan hen, die het Evangelie wel kennen, maar niettemin uit de menselijke gerechtigheid willen leven. Voor hen is deze gerechtigheid ontoereikend geworden. Geheel waardeloos is zij weliswaar niet. Evenals voor de Joden onder het oude verbond is zij een voorbereiding, een weg, een schaduw en teken; zij doet de mens de zonde kennen en de dood ontvlieden, maar het goddelijk heil kan zij hun niet bieden.[2]) Bovendien zijn zij, die rechtvaardig willen worden door de werken der wet, „ondankbaar jegens de Zoon Gods, nu wij eenmaal leven in het geloof in Hem, die ons heeft liefgehad en Zichzelf voor ons gegeven heeft. Daarom: weg met de werken van de oude wet, opdat wij niet ondankbaar zijn, opdat wij de genade van Christus, door welke alleen allen worden gered, niet ten spot en overbodig en van nul en gener waarde achten".[3]) „De werken rechtvaardigen niemand."[4]) „Welke

---

[1]) *Comm. in Rom.* 2:14, fol. 71, vo 72 ro: „Si putamus quasdam ignoti orbis regiones, ad quas nondum evangelium perlatum sit, nondum auditum, ubi habitatores naturali lege deum diligant ex operum magnificentia iam cognitum, et proximos ut suos consimiles, parentes officiose colant, iniustitiae quas sibi nolint ad alios vitent, et caetera quae lex divina (excepto ceremoniarum ritu) mandat faciant... tales inquam credere salvandos fore neque divina pietate (cuius misericordia plena est terra) indignum neque apostolicae sententiae adversum... Cui si dixeris: sine fide impossibile est placere deo, respondebit eos fidem habuisse, ut qui ex operibus agnitum deum glorificaverunt." „...tempora visitationis omnisciae divinae dispensationis, quae novit quod tempus cuique idoneum, hinc temporibus his incognitas orbis plagas discopervisse, ut Christus dominus rex omnium saeculorum ubique annuncietur. Quapropter rogare debemus omnes, ut in has novas messes mittat apostolos, quibus et dat vera apostolatus signa facere. Et nullus ex seipso hunc sibi arroget honorem, iuxta Christi domini verbum inquientis: messis quidem multa est, operarii vero pauci, rogate ergo dominum messis ut mittat operarios in messem suam. Et beati quos tanto dignabitur honore, cuius laudes et Europa et Asia et Africa et omnes incognitae terrae regiones iugiter decantent."

[2]) *Comm. in Rom.* 3:20, fol. 74 vo.

[3]) *Comm. in Gal.* 2:16, fol. 154 vo: „At quomodo erimus ingrati filio dei, in cuius fide vivimus? Qui dilexit nos et traduit semetipsum pro nobis? Facessant igitur opera veteris legis, ne ingrati simus, ne gratiam Christi, per quam solam omnes salvantur, irritam supervacuam nullamque putemus."

[4]) *Comm. in Rom.* 2:13, fol. 71 vo: „non enim opera iustificant quemque."
Comm. in Rom. 3:19, fol. 74 vo: „Nam nullus eorum [nl. Joden en heidenen] ex operibus

werken doet de goddeloze", zo vraagt Lefèvre, „waardoor hij de rechtvaardigheid verdient? Wie ziet niet in dat, wanneer de goddeloze gerechtvaardigd wordt, dit een geschenk en een genade van God is en geen verdienste?"[1]) Hij gaat nog verder en verklaart dat ook zij, die vrome en heilige werken doen, alleen door genade gerechtvaardigd worden: „zij zijn rechtvaardig door geloof en genade, zij schrijven hun rechtvaardigheid niet aan de werken toe, maar aan de genade en de barmhartigheid, ook al hebben zij werken des geloofs, heilige en goede, ja zelfs nog veel betere dan de werken der wet; over hen zegt Paulus: zij worden om niet gerechtvaardigd door zijne genade".[2])

Het lijdt geen twijfel, dat Lefèvre hier het reformatorische standpunt huldigt. Hij zegt het niet zo kras als Luther, met name spreekt hij niet negatief over de vrome werken, hij kan het zich niet indenken, dat vrome werken zelfs goddeloze werken kunnen zijn. Maar zeker is dat hij er geen enkel verdienstelijk karakter aan toeschrijft. Dit blijkt ook uit hetgeen hij zegt over de vrome gebruiken van het Rooms-Katholicisme: Maria- en heiligen- en reliquieënverering, bedevaarten e.d. Zijn afkeer om rigoureus met het bestaande te breken, zijn humanistische bereidheid om iedere vrome gezindheid te waarderen, verhindert hem er al te zeer de staf over te breken. Maar iedere magische kracht in de ceremoniën en ieder bijgeloof verwerpt hij en bovenal legt hij er de nadruk op, dat zulke vrome werken, ook de ascese en het monnikenwezen, volstrekt geen satisfactorische waarde hebben. „Geen enkele straf, geen enkele kastijding, welke wij ons opleggen, kan voldoening geven voor onze zonden. Waarvoor moest Christus anders sterven?" Vasten en ascese kunnen hoogstens tekenen van waarachtige boete zijn, verdienste in zichzelf hebben zij niet en de vraag is alleen, uit welke geest, welke gezindheid zij gedaan worden. Hun, die eenmaal een gelofte hebben afgelegd, beveelt

---

legis, neque hi naturae, neque illi scriptae, iustificati fuerunt. Sed per dei et gratiam et misericordiam iustificantur et gentiles et iudaei."

[1]) *Comm. in Rom.* 4:4, fol. 76 vo: „Si hoc modo quis ex operibus iustificaretur, iustificatio debitum esset et non esset dei donum et gratia. Nam aliud est debitum, aliud est gratia. Nam gratia sine quocumque debito elargitum donum est... Sed dicamus ex fide quemcunque iustificari, ut iustificationem videamus dei donum et gratiam, non debitum. Cum enim impius a deo iustificaretur, quis non videt iustificationem dei donum esse et gratiam? Quae nam opera facit impius, quibus iustificatio debeatur?"

[2]) *Comm. in quatuor Evangelia*, fol. 185 ro: „iusti sunt fide et gratia, suam iustitiam non operibus attribuentes, sed gratiae et misericordiae: et si habeant opera fidei et sancta et bona, ac multo meliora quam quae sunt legis, de quibus ait Paulus: iustificati gratis per gratiam eius".

Lefèvre aan, die ook te houden, niet om de verdienste der vrome practijk, maar omdat men zou zondigen als men die gelofte brak. ,,Niet in de onthouding ligt een groot goed, maar in het dienen der gerechtigheid.'' [1])

Het blijkt ons, dat Lefèvre nog wel een zekere waardering heeft voor de natuurlijke gerechtigheid en voor de werken van het vroom gemoed, maar dat hij het verdienstelijk karakter er aan ontzegt. Hij staat weer op de grens; reeds heeft hij in beginsel het reformatorische standpunt ingenomen, maar een beperkte en milde waardering wil hij aan de traditionele rooms-katholieke vroomheid niet onthouden, hij tracht nog een laatste synthese te scheppen.

3. Wij dringen al verder door in Lefèvre's rechtvaardigingsleer en naderen thans tot de vraag naar de rechtvaardiging uit het geloof. Zij staat voorheen tegenover de rechtvaardiging uit de wet. De eerste is die der vrijheid, der genade, zij is uit de geest; de tweede is die der dienstbaarheid, der werken, zij is uit het vlees.[2]) De rechtvaardigheid uit het geloof alleen heeft Lefèvre duidelijk beleden en zich daarvoor op voorbeelden uit de Schrift beroepen. Hij wijst op de heidenen en tollenaren, die gedoopt werden en alleen het geloof in Christus hadden en de belijdenis van zijn heilige naam; gesteld dat zij onmiddellijk na hun doop gestorven waren, dan zouden zij zonder twijfel ook zonder de werken tot het leven der gelukzaligen zijn ingegaan. Verder noemt hij de gedoopte kinderen, die immers nog geen goede werken volbracht hebben (over hun geloof laat hij zich niet uit). En voorts de moordenaar aan het kruis.[3]) Toch krijgen wij de indruk dat de rechtvaardiging door het geloof alleen voor Lefèvre wel een reële mogelijkheid, maar tevens min of meer een uitzondering is. Want voortdurend bemerken wij, dat de werken toch weer een zekere rol gaan spelen in het rechtvaardigingsproces en dat het verschil tussen geloof en werken slechts gradueel wordt verstaan als het meerdere en het mindere. ,,Wij worden uit het geloof gerechtvaardigd, evengoed als uit de werken. Uit deze laatste meer van verre, uit het eerste meer van nabij. De laatste zijn minder, het eerste meer noodzakelijk. Want uit de werken wordt nooit iemand

[1]) *Comm. in Tit.* 1, fol. 220 ro; *Comm. in Hebr.* 6, fol. 240vo; *Comm. in 1 Cor.* 2, fol. 122vo; *Comm. in Rom.* 7, fol. 85ro. Cf. Renaudet, *o.c.*, p. 629–632.

[2]) *Comm. in Gal.* 5:1, fol. 159 vo: ,,Iustitia ex lege iustitia servitus est; iustitia ex fide iustitia est libertatis. Iustitia ex lege iustitia operum est; iustitia ex fide iustitia gratiae. Iustitia ex lege iustitia carnis est; iustitia ex fide iustitia spiritus est.''

[3]) *Comm. in Rom.* 3:28, fol. 75 ro.

gerechtvaardigd. Daarentegen wordt uit het geloof zonder de werken iemand gerechtvaardigd." [1]) Zo wordt zijn reformatorische positie, welke hij duidelijker innam dan iemand anders tot dusver, telkens toch weer zwevend.

Wij dienen hierbij in het oog te vatten, dat voor Lefèvre de rechtvaardiging enerzijds een daad is, welke God eenmaal in Christus voor ons heeft volbracht, maar dat zij anderzijds tevens een proces is, dat zich ons gehele leven door voltrekt. Hier op aarde blijft de rechtvaardiging nog onvoltooid. Daarom zegt Paulus: ,,de rechtvaardige *zal* uit het geloof leven" en Jezus: ,,Wie huis en familieleden verlaat terwille van het Koninkrijk Gods zal het eeuwige leven ontvangen in de toekomende eeuw." Derhalve wordt het eeuwige leven des geloofs verwacht in de toekomende eeuw.[2])

Het is bekend, dat ook Luther een tweeledige zienswijze van de rechtvaardiging gekend heeft, nl. als eens en voor al door God geschonken èn als proces gedurende heel dit leven zich voltrekkend en eerst in de eeuwigheid voltooid. Luther heeft de tegenstrijdigheid aldus opgelost, dat voor God de rechtvaardigverklaring tegelijk rechtvaardigmaking is: Hij ziet de rechtvaardiging van stonde aan reeds als voltooid, Hij anticipeert op het eindresultaat, zoals een beeldhouwer van het begin van zijn werk af aan reeds het voltooide beeld voor ogen heeft.[3]) Iets van dien aard is bij Lefèvre niet te vinden: ook hij kent het rechtvaardigingsproces, dat pas in het nieuwe leven voleindigd wordt, maar hij kent daarbij aan de werken een veel positiever plaats toe. En toch valt hij – gelijk wij zullen zien – niet terug in de Roomse theorie en spreekt zich op sommige momenten zuiver reformatorisch uit.

a. In de eerste plaats legt Lefèvre de nadruk op de werken, omdat het geloof een volkomen uiterlijke en in de grond onernstige zaak kan zijn. ,,De duivelen geloven ook" zegt Jacobus. Dat geloof moet ,,levend" zijn en uit iemands werken blijken. Op deze wijze zoekt Lefèvre de synthese tussen Paulus en Jacobus. ,,Verwacht allereerst uw heil van God te verkrijgen door het geloof, volgens Paulus, en voeg daar de werken bij volgens Jacobus, want die zijn het teken van

---

[1]) *Comm. in Rom.* 3, fol. 75 ro: ,,Ex fide iustificamur quemadmodum ex operibus, ex his remotius, ex illa vicinius. Haec minus, illa magis necessaria. Nam ex operibus sine fide nunquam quis iustificatur. At contra ex fide sine operibus iustificatur quis."

[2]) *Comm. in Rom.* 1:17, fol. 68 ro.

[3]) Vgl. K. Holl, *Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewissheit*, Ges. Aufs. I, Tüb. 1927, bes. S. 117–125.

een levend en vruchtdragend geloof." [1]) „Want het is onmogelijk dat iemand wel het geloof heeft, maar niet de werken des geloofs... Anderzijds is het onmogelijk dat iemand goede werken heeft, terwijl hij het geloof niet heeft." [2]) Er zijn dus werken, die als tekenen van een levend geloof [3]) mogen worden aangemerkt of kortweg „werken des geloofs" heten. Feitelijk komen alleen deze in aanmerking als goede werken. Lefèvre stelt de werken des vleses en der zonde tegenover die van de gerechtigheid Gods, des geestes, des geloofs, maar de werken des geloofs vloeien voort uit de gerechtigheid, welke God verleent en uit de gave van zijn Geest.[4])

Dit doet denken aan Luthers onderscheiding tussen werken des geloofs en werken der wet. Paulus zegt niet, aldus Luther in zijn commentaar op de brief aan de Romeinen, „dat het geloof rechtvaardigt zonder de werken *die aan het geloof eigen zijn* (want dan zou het geen geloof meer zijn, aangezien de activiteit de noodzakelijke uitdrukking is van de vorm, zoals de philosophen zeggen), m.a.w. zonder de werken der *wet*".[5]) In zover is Lefèvre's waardering van de werken des geloofs goed reformatorisch. Maar hij houdt het verschil tussen werken des geloofs en werken der wet niet strict vol en hij doet zijn uitspraak, dat er geen goede werken bestaan zonder geloof, niet gestand. „Het geloof tot rechtvaardigheid neemt de hoogste plaats in, de werken der wet de laagste".[6]) Telkens bemerken wij, dat ook de werken der wet, indien zij vromelijk worden verricht, in aanmerking komen om goede werken te heten, hoewel het waar is, dat Lefèvre bij voorkeur spreekt over goede werken of werken zonder meer, daarbij fijn onderscheidende tussen die werken door welke men zijn eigen gerechtigheid tracht te verwerven en die welke met het geloof samenhangen.

b. De werken hebben nl., behalve als tekenen van levend geloof, ook de functie, dat zij op de rechtvaardiging voorbereiden. „Zij zijn als het ware een voorbereiding en zij maken de weg vrij, maar het geloof is als het eindpunt en een soort van toegang om tot het godde-

---

[1]) *Comm. in Rom.* 4:1, fol. 76 ro.

[2]) *Comm. in Jac.* 2:18, gecit. door Graf, *a.a. O.*, S. 38.

[3]) *Comm. in Rom.* 4:1, fol. 76 ro: „Ita opera fidei... signa sunt fidei et vivae quidem fidei, quam iustificatio sequitur, ut oculum sanum ad solum conversum illuminatio, iustificationemque retinent."

[4]) *Comm. in Rom.* 13:2, fol. 99 vo.

[5]) Luther, *Comm. in Rom.* 3:20, ed. Ficker, Leipzig 1923, p. 85 seq.

[6]) *Comm. in Gal.* 3:11, fol. 156 ro: „...fides ad iustificationem summum tenet et opera legis imum."

lijke in te gaan."[1]) N.a.v. Rom.2: 13 vestigt Lefèvre er de nadruk op, „dat Paulus niet zegt dat de daders der wet gerechtvaardigd worden, maar dat zij gerechtvaardigd *zullen* worden. Want de werken rechtvaardigen niemand, doch de goede werken bereiden een mens voor om Gods rechtvaardiging te ontvangen." Hij trekt dan een vergelijking met het licht der zon; om het te zien moeten wij de ogen openen bij wijze van voorbereiding. „Evenals wanneer iemand het oog niet ontsluit, hij door de zon niet verlicht wordt, evenzo wordt iemand die geen goede werken doet door God niet gerechtvaardigd. Niet dat dit ontbreken der rechtvaardiging van God zou afhangen, maar van ons, daar wij ons verzetten en ons niet voorbereiden om de goddelijke rechtvaardiging te ontvangen." [2])

Ontegenzeggelijk is Lefèvre hier weer verder verwijderd van de reformatorische positie. Dörries heeft zelfs uit deze passage de conclusie getrokken, dat Lefèvre het ingrijpen der goddelijke genade afhankelijk maakt van een voorwaarde, nl. dat de mens Gods geboden houdt. Hij meent, dat geloof en werken bij Lefèvre volstrekt elkander aanvullende begrippen zijn. Het komt mij voor, dat dit een te grove voorstelling van zaken is.[3]) Zeker, er is wel aanleiding tot dit misverstand. Lefèvre zegt zelf: „wie geen goede werken doet, wordt niet gerechtvaardigd." Maar daarmee is God niet afhankelijk gesteld, doch alleen de mens. De goede werken zijn niet de voorwaarde, dat God zijn rechtvaardigende genade kan betonen, maar dat de mens ze vruchtbaar kan ontvangen. Wel bereidt „de mens zich voor doordat de werken der wet te hulp komen, maar God is de auteur der rechtvaardiging." [4]) Men zal zeggen: het resultaat komt in ieder geval op hetzelfde neer: wanneer de mens geen goede werken verricht, komt de rechtvaardiging niet tot stand. Lefèvre heeft echter over de functie der goede werken nog meer gezegd, waardoor de conclusie van Dörries voorbarig en op zijn minst eenzijdig schijnt.

c. De goede werken zijn voor Lefèvre nl. niet alleen tot voorbereiding, maar ook tot bewaring en tot vermeerdering van de rechtvaardiging: „Wij moeten al het goede dat wij kunnen doen ook dadelijk doen, willen wij de rechtvaardigheid behouden. En niet alleen

---

[1]) *Comm. in Rom.* 3:27, fol. 75 ro: „Opera igitur sunt ut praeparantia et purganiat viam; fides autem ut terminus et aditus quidam divini ingressus."

[2]) *Comm. in Rom.* 2:13, fol. 71 vo.

[3]) Vgl. Dörries, *a.a.O.*, S. 572ff.

[4]) *Comm. in Rom.* 3:19, fol. 74 vo.

behouden, maar opdat ze ook in ons vermeerderd wordt."[1]) Hier worden wij weer herinnerd aan Lefèvre's opvatting van de rechtvaardiging als een proces, waardoor rechtvaardig- en heiligmaking heel dicht naast elkaar komen te liggen. Van enige verdienstelijke medewerking onzerzijds is echter geen sprake. Lefèvre gebruikt in dit verband het beeld van de spiegel: hoe helderder zij is, des te meer wordt het licht der zon weerkaatst. De goede werken zijn derhalve de weerslag op de genade, welke God ons verleent, een daad van dankbaarheid. Deze goed-reformatorische betekenis der werken is door Lefèvre met zoveel woorden geleerd: Zij die zich uit de genade gerechtvaardigd weten ,,zijn niet ondankbaar, maar met een vurige genegenheid brengen zij Gode, die hen rechtvaardigt, voortdurend dank voor een zo onuitsprekelijke gave, die door niemand verdiend kan worden. Zij roemen niet, zij zijn niet opgeblazen, maar zij vernederen zich voor God met een volledige verootmoediging van hun geest en hun vroomheid en zij weten zich schuldenaars jegens Hem om eindeloos werken der dankbaarheid te doen." [2])

Dit doen van goede werken is zelf een gave Gods – en hiermee trekt Lefèvre het laatste restant eigengerechtigheid of verdienstelijkheid, dat er nog in mocht blijven steken, er uit. Hij vervolgt: ,,Indien God aan sommigen goede werken geeft te verrichten, dan zien zij niet op zichzelf, maar op God; zij menen niet dat zij uit die werken gerechtvaardigd zijn, maar als zij alles gedaan hebben zeggen zij – zoals het inderdaad is –: Wij zijn onnutte dienstknechten, wij hebben slechts gedaan wat wij schuldig waren." [3]) Zo geeft Lefèvre Gode van alle dingen de eer, hij noemt Hem ,,omnibonificus et omnibenificus", die alle goed doet en alles goed doet.

De Franse voorloper der hervorming gaat zelfs nog verder en verklaart, dat het geloof zelf, waardoor de rechtvaardiging ons deel wordt, een geschenk Gods is: ,,Laten wij zelfs niet menen dat het

---

[1]) *Comm. in Rom.* 3:28. fol. 75 ro: ,,Operandum igitur est quodcumque bonum possumus etiam instanter, ut iustificationem retineamus. Et non solum retineamus, sed etiam augeatur in nobis."

[2]) *Comm. in Rom.* 4:4, fol. 76 vo: ,,...Dei sola gratia est iustificatio. Qui haec dicunt, non se sed deum respiciunt. Non sibi meritum tribuunt, non iustificationem debitam mercedem, sed ut vere gratia est dicunt. Non sunt ingrati, sed pertetuo flammante affectu iustitificanti deo gratias agentes pro tam ineffabili et quod a nullo mereri potest dono. Non gloriantur, non tument, sed se ante deum tota mentis et devotionis prostratione humiliant, cui se in infinitum gratiarum actionum debitores sciunt."

[3]) *l.c.*: ,,Quod si deus dederit aliquibus bona operari, non se respiciant sed deum, non se putent ex illis iustificatos, sed cum cuncta fecerint dicant, ut vere est: Servi inutiles sumus, quod debuimus facere fecimus."

geloof, door middel waarvan wij gerechtvaardigd worden, van ons is, zelfs ook dat is een gave Gods... En wat wij zijn, en dat wij geestelijk zijn en dat wij naar de Geest zullen wandelen tot de toekomst, nl. in de werken van geloof, hoop en liefde, – dat is niet van ons. Datgene waarin wij wandelen is niet het onze, maar van God. Want wij zijn zijn maaksel, geschapen als een nieuw schepsel in Christus Jezus, geschapen, zeg ik, tot die goede werken, die God heeft bereid, opdat wij daarin zouden wandelen." [1])

Wij komen tot onze conclusie. Het is ons gebleken dat het uiterst moeilijk is vast te stellen, welk standpunt Lefèvre ten aanzien van de rechtvaardiging heeft ingenomen. Dat komt doordat hij niet staat, maar zich voortdurend beweegt op en nabij en over de grenzen van Rooms-Katholicisme, Humanisme en Reformatie. Al commentariërende heeft hij verschillende gezichtspunten uit de Schrift menen te kunnen aflezen, zonder dat hij ze tot een eenheid wist te brengen. Als het hem enigszins mogelijk was, zag hij liever gradaties dan tegenstellingen, liever bracht hij synthesen aan dan dat hij scheidingen forceerde.

Een aanhanger van de rooms-katholieke leer van genade èn satisfactie mag hij niet heten. Als één ding duidelijk is en buiten alle twijfel verheven, dan is het zijn afwijzing der verdienstelijke goede werken. Op dit punt heeft hij zelfs Augustinus achter zich gelaten. Dat hij nog goede woorden over heeft voor vrome en ascetische practijken is, behalve aan zijn afkeer van afbrekende critiek, vooral toe te schrijven aan zijn humanistische waardering voor vrome gezindheid en ernstige zelftucht. Maar binnen het Humanisme is uiteindelijk zijn plaats toch ook niet meer [2]) : vroomheid en zedelijkheid vallen voor hem niet samen met gerechtigheid, zijn denken is daarvoor te theocentrisch en te christocentrisch. Een optimistische mensbeschouwing, welke alles verwacht van religieuze en morele onderwijzing en wetenschappelijke ontwikkeling, kan Lefèvre niet delen.

Hoe staat het dan met zijn verhouding tot de Reformatie?

---

[1]) *Comm. in Eph.* 2:8, fol. 165 ro: „Et ne etiam fidem qua mediante iustificamur nostram esse credamus; etiam et ipsa est dei donum. Nihil igitur nobis, sed omnia deo tribuere debemus, ut non in nobis, non in operibus gloriemur, sed in sola dei gratia et misericordia. Et quod simus et spirituales simus, quodque secundum spiritum in futurum ambulabimus, ut in fidei, spei et dilectionis operibus, hoc nostrum non est. Illa quibus ambulabimus non sunt nostra sed dei. Nam factura eius sumus, nova creatura creati in Christo Ihesu. Creati, inquam, ad ea opera bona quae praeparavit deus ut in eis ambulemus."

[2]) Zulks in tegenstelling tot Renaudet, *o.c.*

Ook bij het Protestantisme mag men hem – met Graf, die daarin weer door Doumergue e.a. gevolgd is[1]) – niet al te vlot indelen. Zeker, hij heeft zijn stem laten horen tegen de verwereldlijkte en vermenselijkte religie der Rooms-Katholieke Kerk. Hij heeft de Heilige Schrift doen herleven als norm der waarheid en haar door zijn vertalingen en commentaren aan het volk teruggegeven. Hij heeft zelfs de iustitia Dei leren zien als de in Christus geschonken gerechtigheid aan de zondaar, hij heeft weet van de rechtvaardiging uit het geloof alleen en van de werken als daden des geloofs en der dankbaarheid, als gaven Gods aan een ootmoedig en begenadigd mens. Hij heeft dit licht zien gloren, maar hij heeft niet *alle* luiken opengeworpen, opdat het heel het persoonlijke en kerkelijke en volksleven zou doorstralen en hij heeft niet bij al wat hij geloofde en dacht en ondernam zich door dit licht laten beschijnen, wandelend in een nieuwe vrijheid.

Moet men dan zeggen, dat Lefèvre uiteindelijk toch vreemd gebleven is aan het innerlijke wezen der Hervorming? Dat is Dörries' mening en hij voegt er aan toe, dat Lefèvre geen nieuwe inzichten heeft gebracht en slechts die motieven, die ook vóór hem reeds bekend waren, met zeldzame louterheid heeft doen gelden. Voor een kleine schare van uitgelezenen gaf hij een mystieke heilsleer; de grote menigte wilde hij tot de imitatio Christi en het lezen van de Bijbel brengen. Alleen in die beperkte zin zou hij een voorloper der Hervorming mogen heten; met name met Calvijn heeft Lefèvre slechts uiterlijke, geen wezenlijke aanrakingspunten.[2]) Hoeveel waars er ook in Dörries' oordeel moge zijn, het is eenzijdig en hij ziet over het hoofd dat Lefèvre bij tijd en wijle wel degelijk zuiver reformatorische inzichten heeft gehad en dat op die punten origininaliteit hem niet ontzegd mag worden – voor zover men dan in de geestesgeschiedenis van originaliteit kan spreken.

Lefèvre is een eenzaam man gebleven. Hij miste de steun, die de Duitse reformatoren aan elkander hadden. Hij doet denken aan Melanchthon, maar hij had geen Luther naast zich. Hij werd afgeschrikt door de berichten die uit Duitsland kwamen over revolutionnaire bewegingen, maar hij ontbeerde de positieve krachten, die de reformatie daar los maakte. Hij moest leven in een land, waar de venijnige tyrannie der Sorbonne vrijwel oppermachtig was. Onder zijn vrienden, die een hervorming der Kerk voorstonden, waren dappere mannen, maar zij waren geen theologen die diep groeven.

---

[1]) Vgl. Graff. *a.a.O.*, S. 214ff. Doumergue, *o.c.*

[2]) Vgl. Dörries, *a.a.O.*, S. 579–581.

En anderen, zoals bisschop de Briçonnet waren bovendien wankelmoedig in hun houding. De jonge Calvijn, die Lefèvre's grote stuwende kracht had kunnen worden, de man die hij nodig had, heeft hij slechts eenmaal ontmoet en niets wijst er op, dat die ontmoeting bijzondere betekenis heeft gehad; in hetzelfde jaar, dat Lefèvre stierf, trad Calvijn met zijn Institutie voor het eerst als hervormer in de openbaarheid.

Een man op de grens der reformatie, dat is de hoofdindruk, welke wij van Lefèvre behouden, maar niet een man, die de Hervorming wel tot haar grenzen is genaderd, doch het nieuwe licht niet heeft geschouwd. Dat heeft hij wèl, geheel zelfstandig, en alleen met zijn Bijbel. Hij is, zo mag men het ook zeggen, door het Rooms-Katholicisme en het Humanisme heengegaan en hij stond, althans bij ogenblikken, in de deuropening waar het godsdienstig leven der zestiende eeuw passeren moest om de ware vernieuwing en de volle vrijheid binnen te gaan. Zelf is hij niet door die deur gegaan. Maar hij heeft de deur geopend. Daarom mogen wij Lefèvre d'Étaples niet vergeten en wij gedenken hem met een zekere weemoed, maar vooral met eerbied.

EEN GESCHIEDENIS DER OECUMENISCHE BEWEGING (1517–1948)

DOOR

W. F. Golterman

Amsterdam

De Wereldraad van Kerken heeft ter gelegenheid van de Tweede Assemblee te Evanston een schoon geschenk gekregen door de uitgave van ,,A history of the Ecumenical Movement (1517–1948)''. Het werk is geschreven door een team van vijftien medewerkers, onder hoofdredactie van Miss Rouse en bisschop S. Ch. Neill. Behalve de auteurs zijn ongeveer 200 adviseurs, uit alle delen der wereld, vertegenwoordigende alle confessiegroepen, bij het werk betrokken geweest.

Als begin van de beschreven geschiedenis is – nogal willekeurig – het jaar 1517 gekozen, alhoewel Neill in een inleiding kort de pogingen voor eenheid, aan de Reformatie voorafgaande, behandelt. Dan volgen een 16-tal hoofdstukken, te weten: de oecumenische gedachte (J. Th. McNeill), oecumenische activiteiten in de zeventiende en achttiende eeuw op het Europese continent (M. Schmidt), in Engeland (N. Sykes), bij de Orthodoxe kerken tot 1910 (G. Florovsky), in N. Amerika gedurende de negentiende eeuw (D. H. Yoder), in deze eeuw in Europa (H. R. T. Brandreth). De jeugdbeweging (Ruth Rouse) noch de internationale zending (K. S. Latourette) worden vergeten, waarna Faith and Order (T. Tatlow) en ontwerpen voor ver- of hereniging (S. C. Neill) aan de orde komen. De bewegingen voor internationale vriendschap, Life and Work (N. Karlström en N. Ehrenström) worden beschreven en vervolgens ,,andere aspecten'' als lekenbewegingen, wereld-confessionele organisaties (Ruth Rouse). Nogmaals komt de Orthodoxie aan de orde, thans in de twintigste eeuw (N. Zernov), de houding van de R.K. Kerk tegenover de Oecumene (O. S. Tomkins) wordt besproken, waarna het ontstaan van de Wereldraad van Kerken (W. A. Visser 't Hooft) de historie afsluit.[1])

---

[1]) Zie voorts G. K. A. Bell, Documents on Christian Unity, 3 series 1920–1924, 1924–1930, 1930–1948; W. A. Visser 't Hooft en J. H. Oldham, The Church and its function in society, 1937; W. A. Visser 't Hooft, The significance of the World Council, 1947; H. van der Linde, Rome en de Una Sancta 1947, De Wereldraad van Kerken 1948; R. N. Flew e.a., The Nature of the Church. (Voorstudies Lund.) 1952.

Nadat W. Richey Hogg in zijn Ecumenical Foundations (1952) de oecumenische samenwerking op het gebied der zending had beschreven, is dus thans een uitvoerig historisch overzicht gegeven van het oecumenische streven. Het woord oecumenisch is daarbij in een brede zin gebruikt. Het omvat niet alleen datgene wat thans in de W.R.K. aan de orde is, maar alle zoeken naar eenheid van gescheiden kerken. In een bijlage (blz. 735vv) gaat Visser 't Hooft de verschillende betekenissen van het woord oecumenisch na, er op wijzende, dat het woord in de zin van ,,that which concerns the unity and the world-wide mission of the Church of Jesus Christ", een nieuw spraakgebruik vormt.

Het is mij in dit artikel niet te doen om een critiek op de weergave der kerkhistorie in dit werk. Er zullen zeker een aantal onjuistheden in voorkomen. Zo schrijft J. Th. Mc. Neill, dat de Anabaptisten als kenmerk o.a. hadden de autoriteit van het inwendig licht tegenover kerkelijk dogma en staatsdwang (blz. 28v). Het is hem blijkbaar ontgaan, dat er onder hen twee groepen waren, de ene inderdaad spiritualistisch ingesteld, de andere streng biblicistisch, zodat bij deze groep het gezag van de H. Schrift t.o.v. dogma en staatsdwang werd gesteld. Maar ik ben geen kerkhistoricus en het is mij dus niet mogelijk de betrouwbaarheid van alle gegevens te controleren. Liever wil ik enkele belangrijke punten uit de zeer omvangrijke stof naar voren brengen, maar niet zonder vooraf mijn grote bewondering voor het werk uitgesproken te hebben. Het berust op veel en gedegen studie. Een algemeen bezwaar mijnerzijds acht ik, dat de lezers te weinig horen over de stof der grote conferenties.

Laat ik dan, wat de inhoud betreft, de lessen vooropstellen, die Neill zegt te kunnen trekken uit vele pogingen tot her- of vereniging en de mislukking daarvan (blz. 19). Wij zullen zien hoezeer deze lessen, getrokken uit het oecumenisch streven van voor de Reformatie, ook voor later tijd gelden.

Neill zegt ten eerste: oecumenische verhoudingen kunnen nooit gedijen, indien wordt toegelaten dat politieke overwegingen zich vermengen met de eigen sfeer van de kerk. Vervolgens: geen ware vereniging van harten kan verkregen worden door een compromis en het ontwijken van moeilijkheden. Ten derde: een blijvende eenheid kan gewoonlijk niet bereikt worden tenzij er een zekere soepelheid bestaat en een voorafgaande overeenstemming, dat bepaalde dingen als niet wezenlijk beschouwd kunnen worden, zodat zij geen belemmering voor geestelijke eenheid zullen vormen. En tenslotte

meent Neill dat ernstige beslissingen door kerkelijke autoriteiten genomen, altijd zonder effect zullen blijken te zijn, indien zij niet wortelen in het leven en de overtuiging van de gewone kerkmensen, die vaak meer openstaan voor de invloed van niet-theologische dan van theologische factoren in het leven der Kerk.

Ik wil nu enkele mislukte eenheidspogingen bespreken, vervolgens enkele nieuwe gezichtspunten voor de Oecumene nagaan, tenslotte voorbeelden geven van vereniging en intercommunie.

1. *Mislukte eenheidspogingen.* Van oude tijden af is gepoogd de verbroken eenheid der Kerk te herstellen door het houden van een concilie. Dit was al het geval met het eerste oecumenische concilie te Nicea 325. In dit geval echter was het gevaar, dat politiek inzicht de doorslag zou geven bij het vaststellen van richtlijnen voor het geloof, niet denkbeeldig. Ook latere concilies hebben Neills eerste stelling bevestigd. Het is bekend, dat figuren als Pierre d'Ailly en Johannes Gerson in de tijd van het grote schisma der veertiende en vijftiende eeuw eveneens het herstel der eenheid in het Westen langs de weg van het concilie zochten. Merkwaardig is, dat het te Florence (1439) niet alleen om herstel der eenheid der Westerse kerk ging, maar ook om een hereniging van Oost en West. Als bekend wilden zowel de curialistische als de conciliaristische partij te Florence de leiding hebben bij de pogingen tot hereniging met de Griekse Kerk. Beide partijen echter hadden politieke achtergronden. Er werd een accoord gesloten ondanks de grote moeilijkheden. Een der ernstigste was het filioque geweest, waarvan de Grieken verklaarden het te verwerpen niet zozeer om de theologische onhoudbaarheid, maar omdat het door een deel der Kerk was aangebracht in een belijdenis, die door de gehele Kerk was opgesteld. Het gesloten accoord bleek echter niet te leven in de massa der gelovigen, niet in het Westen maar vooral niet in het Oosten. De zaak liep op niets uit (blz. 11).

Kan een concilie als representatie van de gehele Kerk de oplossing brengen voor het vraagstuk van de verdeeldheid en hereniging der Kerk? Velen hebben dit gedacht. Hugo Grotius vroeg nog voor 1618 het bijeenroepen van een oecumenische synode, waarop vertegenwoordigers van Lutherse, Gereformeerde en Anglicaanse kerken gelegenheid zouden krijgen de gemeenschappelijke evangelische geloofsovertuigingen uit te spreken. Zelfs wilde hij de Orthodoxe kerken en de kleinere kerken van het nabije Oosten er bij betrekken,

slechts Rome niet (blz. 94). Martin Schmidt meent, dat Grotius minder een organische eenheid, dan wel een federatie waarin iedere Kerk haar eigen individualiteit zou behouden, bedoelde. Daarnaast is ook Leibniz te noemen. Aan Bossuet schreef hij, dat de Protestanten wel bereid zouden zijn zich aan het gezag van een algemeen concilie te onderwerpen.

Merkwaardiger is echter, dat ook Luther en Calvijn, zoals McNeill aantoont, herstel der eenheid langs conciliaire weg verwacht hebben.

Zij grondden de universele Kerk op de basis van Apostolicum en Nicaenum. McNeill noemt hen in brede zin, erfgenamen van de conciliaristen. Zij hernieuwden de nadruk, die deze gelegd hadden op het erkennen van Jezus Christus als Hoofd der Kerk, maar ook op het gezag, verbonden met de erkenning van feilbaarheid der concilies. Luther stelde herhaaldelijk de vraag naar een concilie. Evenzeer Calvijn, zelfs nog in 1560 (blz. 32vv).

Men heeft verwachtingen gehad van „a reincorporation and reintegration of the universal Church". Het is niet tot een algemeen concilie gekomen. Het zal ook geen middel tot herstel der eenheid kunnen zijn zolang belangrijke delen der Kerk zich afzijdig houden omdat zij andere gemeenschappen niet als Kerk kunnen erkennen.

Ook de Wereldraad is geen oecumenisch concilie. De Wereldraad heeft niet de bevoegdheid beschikkingen te treffen, die door de participerende leden moeten worden aanvaard, noch om een dogma of geloofsbelijdenis op te stellen.[1]) Het komt mij voor, dat een oecumenisch concilie slechts kan uitgaan van de tot stand gekomen éne Kerk, al dan niet gereformeerd, meer levend dan nu. Het denominationaal bewustzijn is daarvoor te groot geworden.

Een tweede reeks mislukte eenheidspogingen gaat uit van de vanzelfsprekendheid van het episcopaat als ambtelijke traditie. Daarbij wordt verschil gemaakt tussen wezenlijke en niet-tot-het-wezen-behorende bestanddelen der Kerk, zowel wat betreft geloofspunten als riten en ceremoniën. In de achttiende eeuw is een interessante discussie geweest tussen de toenmalige aartsbisschop van Canterbury, Wake en enkele Gallicaanse vrienden, Du Pin en Girardin. Onder secondaire punten, waarop een zekere verscheidenheid van opvattingen is geoorloofd, noemde Wake de leer van de Eucharistie, van de praedestinatie en verkiezing. Van de zijde der Sorbonne-leraren

---

1) Zie het Toronto-statement: The Church, the Churches and the World Council of Churches 1950.

werd eveneens een soortgelijk onderscheid aangebracht. Als niet-wezenlijke punten golden het gebruik van beelden bij de eredienst, de aanroeping van heiligen, communie onder twee gestalten en het weglaten van de elevatie tijdens de eucharistie (blz. 154).

Begrijpelijk en toch voor velen onaanvaardbaar is de vanzelfsprekendheid, waarmede het episcopaat tot de wezenlijke elementen der Kerk wordt gerekend. In de negentiende eeuw verscheen een oproep van W. R. Huntington tot eenheid. Hij noemde zijn eigen Kerk, de Protestant Episcopal Church van Amerika, eenvoudig „Church of the Reconciliation". Hij bedoelde een vereenvoudiging van het geloof tot de meest essentiële punten, als hoedanig z.i. gelden de H. Schrift als Gods Woord, de oecumenische geloofsbelijdenissen als geloofsregels, de twee sacramenten door Christus zelf ingesteld en het historisch episcopaat als hoeksteen van bestuurseenheid. Deze vier punten zijn door de bisschoppen in 1886 overgenomen, enigszins gewijzigd in 1888 door de Lambeth-conferentie en staan bekend als het Quadrilateral. In 1898 lanceerde Huntington een tweede plan, waarin hij uitging van onafhankelijke locale gemeenten, die zich voor advies en hulp konden wenden tot hun „chief pastor", wiens woonplaats en administratief centrum de provinciehoofdstad is. Deze „chief pastor" noemde Huntington ook „overseer", de naam bisschop vermijdende. Het hele systeem berustte op een compromis tussen de congregationalistische gedachte van zelfstandige gemeenten, die haar eigen herder zouden kiezen, de presbyteriale gedachte van geregelde samenkomsten van geestelijken en leken uit de locale kerken, en de episcopale leidersgedachte (blz. 250v).

Uiteraard dachten niet-episcopalen anders over het a-priori-stellen van het episcopaat. In antwoord b.v. op een mededeling van de aartsbisschop van Canterbury omtrent het Quadrilateral antwoordden de Unie van Congregationalisten, van Baptisten en de Conferentie van Wesleyaanse Methodisten, zonder onderlinge afspraak, dat de vierde clausule over het episcopaat de weg naar verdere overweging versperde (blz. 283).

Toch liet de Anglicaanse bisschopsconferentie de gedachte niet varen. Een „Appeal to All Christian People" (1920) legde uit, waarom h.i. het historische episcopaat het enige middel is om in een verenigde Kerk een juiste Evangeliebediening te garanderen. De bisschoppen erkenden, dat ook bedieningen in niet-episcopale kerken door de H. Geest gezegend kunnen worden (blz. 447vv). Hoever de Anglicaanse Kerk ook aan de „vrije kerken" wil tegemoetkomen, zij

ziet niet, dat voor deze afwijzing van het episcopaat een zeer essentiële kwestie is. Ook de tegenwoordige aartsbisschop van Canterbury, G. Fisher, een der presidenten van de Wereldraad, verstond blijkbaar deze moeilijkheid niet.

In een bekende preek voor de universiteit van Cambridge op 3 November 1946 vroeg hij: „Could the Free Churches take episcopacy into their own systems, as a means towards establishing common sacraments and a commonly accepted ministry? The Church of England has not yet found the finally satisfying use of episcopacy in practice: nor certainly has the Church of Rome. If non-episcopal Churches agree that it must come into the picture, could they not take it and try it out on their own ground first?... As it seems to me, it is an easier step for them to contemplate than those involved in a union of Churches..." (blz. 484).

Ik meen, dat het ontwijken van de moeilijkheden en de neiging tot het compromis de oorzaak zijn geweest van de mislukking van soortgelijke eenheidspogingen.

Berustte de laatstbesproken groep eenheidspogingen op een apriori van ambtelijke tradities, wat nu volgt laat een verwaarlozing van de traditie als apriori zien. Ik denk aan de „Disciples of Christ", aan welke Kerk het werk is opgedragen als dank voor de wijze waarop zij het schrijven en de publicatie financieel mogelijk gemaakt hebben. Zij werd in 1827 gesticht door Alexander Campbell, niet als nieuwe denominatie, maar als een herstel van de oorspronkelijke Kerk. Onze opdracht, meende Campbell, is de Kerk terug te voeren naar haar „primitive unity, purity and prosperity". De enige weg naar eenheid is een zich terugtrekken op datgene, wat de Bijbel uitdrukkelijk leert. In het Nieuwe Testament is de inrichting en vaststelling van eredienst, leer en bestuursorde der kerk te vinden. Het komt er op aan de struikelblokken voor hereniging als geloofsbelijdenissen en dogmata, te verwijderen. Een bijzonder ambt wordt ontkend, een onderscheiding van geestelijken en leken evenzeer. De gemeenten behoren naar Congregationalistisch model te worden ingericht. Voor de eenheid der Christenen is slechts wezenlijk de leer en het getuigenis van de apostelen (blz. 236vv).

De „Disciples of Christ" hebben vele grondbeginselen gemeen met Dopers en Baptisten. Maar om juist vanuit een poging tot herstel der oorspronkelijke gemeente het herstel van de éne Kerk te zien, is ongetwijfeld nieuw en belangrijk. Toch is ook deze poging mislukt.

De tragedie van de Disciples is, dat het aantal denominaties toch weer vermeerderd is.

En ook hier hebben wij te maken met een apriori, nl. dat de traditie geen enkele waarde en rechtsgrond heeft. Het tegenwoordig Nieuw-Testamentisch en kerkhistorisch onderzoek heeft toch wel aangetoond hoe gecompliceerd de verhouding Schrift-traditie is. Ook hier zijn moeilijkheden ontweken en werd een voortijdig compromis vereist. Het behoeft dus niet te verwonderen, dat ook deze poging niet geslaagd is, al behoren wij met grote dankbaarheid te erkennen, dat de Disciples veel tot de oecumenische beweging hebben bijgedragen.

2. Als een interlude tot de volgende paragraaf is het goed te wijzen op enkele *nieuwe gezichtspunten voor de Oecumene*. Het is een wijdverbreid misverstand, dat de beweging naar eenheid der Kerk een kwestie van de twintigste eeuw is.

Bij lezing van de geschiedenis der Oecumenische Beweging komt men diep onder de indruk hoeveel reeds vroeger ondernomen is, maar evenzeer krijgt men bewondering voor de moed van velen, die plannen trachten te realiseren, wetende hoe groot het aantal mislukkingen was. Tegen het einde der negentiende eeuw zijn enkele factoren aan te wijzen, die van eminent belang zijn gebleken voor het vervolg.

In de negentiger jaren riep een jong Methodist, Henry Lunn, mensen van verschillende confessie bijeen te Grindelwald (1892–1895). De conferenties kregen de naam Home Reunion Conferences en werden vnl. door Britten van diverse kerken bezocht. De resultaten waren verheugend. Een nieuw en groot interesse in hereniging werd in vele kerken verspreid. Dit was reeds op zichzelf verheugend, maar veel belangrijker was een vondst op deze conferenties en wel deze, dat men niets met al deze dingen zou opschieten indien de kerken niet zelf door eigen representanten de kwesties van hereniging zouden bediscussiëren.

Een volgend nieuw gezichtspunt ontstond in de in 1895 opgerichte World's Student Christian Federation. Daarin was een nieuw type van Christelijke organisatie gevonden, een nieuwe mogelijkheid voor Christenen van verschillende kerken om zich te verenigen teneinde de wereld voor Christus te winnen op een interdenominationale en niet op een neutrale basis. De trouw aan eigen confessie en denominatie bleek niet in de weg te staan aan het eenheidsstreven, noch

andersom. Men kreeg er oog voor, dat het niet om compromissen mocht gaan maar om een inbrengen van het eigene van iedere Kerk in het geheel (blz. 338vv). Deze twee gezichtspunten: „het gaat om Kerken en niet om vrienden van de Oecumenische beweging" en de „loyaliteit jegens eigen confessie als inbreng in het geheel", zijn de nieuwe mogelijkheden voor het werk in deze twintigste eeuw. In Nederland is het eerste punt begrepen toen de vóór de tweede wereldoorlog werkende Oecumenische Raad werd omgezet in een raad van Kerken. En op internationaal niveau is deze gedachte verwerkelijkt in de stichting van de Wereldraad van Kerken. Als Visser 't Hooft de betekenis van het jaar 1948 nagaat, zegt hij: „It was that the Churches themselves accepted the responsibility for the ecumenical movement" (blz. 721vv). Daarnaast behoort het volgens de algemeen Secretaris tot de taak van de Wereldraad om de juiste verhouding tussen confessionele en oecumenische trouw te vinden. De grote vraag is nl. of de versterking van confessioneel bewustzijn, die b.v. uitkomt in de stichting van confessionele wereldorganisaties, tot een dood punt in de oecumenische discussies zal voeren.

3. De geschiedenis van de Oecumenische beweging heeft ongetwijfeld vele teleurstellingen geboekt. Onderhandelingen tussen representanten van diverse Kerken moesten vaak weer worden afgebroken. Als theologische verschillen soms schenen te kunnen worden opgelost, bleken nog niet-theologische factoren een werkelijke vereniging in de weg te staan.[1]) Het is droevig, hoewel niet onbegrijpelijk, omdat zoveel kleinmenselijke belangen in het spel zijn. Maar evenmin als het bijeenroepen van de ecclesia louter mensenwerk was, evenmin is dit het geval met de oecumenische beweging. En zeker bieden de twee laatstgenoemde gezichtspunten veel meer kansen op slagen. Daarom in deze paragraaf enkele *voorbeelden van geslaagde vereniging en van intercommunie*. Ik zal geen opsomming geven van alle geslaagde ver- of herenigingspogingen. Verscheidene betroffen betrekkelijk eenvoudige gevallen, nl. verenigingen van Kerken binnen dezelfde confessie, als die van de Free Church of Scotland en de United Presbyterians tot de United Free Church (1900) en van deze laatste met de Presbyteriaanse established Church of Scotland tot „The Church of Scotland" (1929). In de V.S.A. kwam een unie tot stand van Methodistenkerken, die niet zozeer wegens verschillen in

---

[1]) H. van der Linde, Drie oecumenische studies 1953, blz. 61 vv.

theologie, maar wegens „niet theologische factoren" en verschil in organisatie, bisschoppelijk of niet, verdeeld waren.

Belangrijker is de vereniging van kerken van verschillende confessie. In Canada kwam in 1925 een vereniging tot stand van Presbyterianen (hoewel $\frac{1}{3}$ deel zich bij de vereniging afscheidde), Congregationalisten en Methodisten tot de United Church of Canada. In een aantal plaatsen was de vereniging al voorafgegaan door het stichten van Local Union Churches.

In al deze gevallen is de poging tot eenheid te komen niet uitgegaan van personen, maar van de Kerken zelf. Wat ook opvalt bij laatstgenoemde vereniging, is dat niet een grootst-gemene deler gezocht is. Tijdens de dienst, waarin de vereniging plechtig gevierd werd, hebben vertegenwoordigers van de betrokken Kerken uitgesproken welke bijdragen hun eigen Kerk aan de Verenigde Kerk konden schenken, terwijl bij de eredienst vrijheid gelaten is voor alle vormen en methoden, vóór de vereniging in zwang. De United Church bewees haar catholiciteit door rekening te houden met de grote liturgische tradities van Christus' Kerk.

Het belangrijkste is de vereniging van Anglicanen, Congregationalisten, Methodisten en Presbyterianen in de Kerk van Zuid-India (1947, blz. 473vv). Voor het eerst hebben wij hier te maken met een vereniging waarbij een Kerk betrokken was, die aan het historisch episcopaat met apostolische successie vasthield en toch tot organische unie kwam met niet-episcopalen, zowel Presbyterianen als Congregationalisten.

De eerste drie punten van het Quadrilateral ondervonden geen moeilijkheden, het vierde uiteraard wel. De Anglicanen konden niet-episcopale ordeningen niet als gezaghebbend of geldig erkennen. De anderen zouden weer, indien zij het Anglicaanse standpunt aanvaard hadden, hun eigen wijdingen als illegitiem hebben gedenuncieerd. Het resultaat van moeizame onderhandelingen was, dat voor tenminste dertig jaar, waarin de Kerken zullen kunnen samengroeien, een overgangstijd is geschapen. Gedurende die tijd worden nieuwe dienaren door een bisschop met assistentie van presbyters gewijd. Zij, die ten tijde van de vereniging reeds in de dienst stonden, worden aanvaard met gelijke rechten en status. Gedurende de periode van unificatie zijn er drie typen dienaren, bisschoppelijk geordenden vóór en na de unie en niet-bisschoppelijk geordenden.

De vijf betrokken Anglicaanse bisschoppen werden losgemaakt van het verband der Anglicaanse Kerk en herkozen als bisschop,

terwijl negen nieuwe bisschoppen uit de geestelijkheid van alle zich verenigde Kerken gekozen werden. Op het punt van het episcopaat hebben sommige Kerken dus belangrijke concessies gedaan, zonder echter het verleden te verloochenen. De episcopalen weer hebben een synode aanvaard, die een eventueel veto van de bisschoppen kan verwerpen. Locale gemeenten hebben het recht te bepalen, welke vorm van cultus zij zullen gebruiken, hetzij vormen van voor de vereniging, hetzij nieuwe door de Synode voorgesteld. Ontworpen is o.a. een avondmaalsdienst, waarin de beste tradities van de participerende Kerken zijn opgenomen. Daarbij is veel ontleend aan gebedenboeken van de tot vereniging gekomen Kerken, terwijl men anderzijds vrij bleef in het overnemen van liturgische tradities daarbuiten. Zo is het Trisagion genomen uit de Qurbana van de Syrische Kerken van Malabar. Van Presbyterianen en Congregationalisten is het gebruik afkomstig om in het eerste deel 1 Cor. 11:23–29 te lezen als een rechtvaardigingsgrond voor de bediening van het sacrament. Een lezing uit het Oude Testament is regel, gevolgd door het Graduale en een lezing uit het Nieuwe Testament. Een intercessielitanie wordt geleid door de diaken, de gemeente antwoordt telkens. Merkwaardig is echter ook weer, dat een en ander in het Indisch klimaat is overgezet. Zo is b.v. de oud-christelijke vredeskus getransponeerd naar de Indische begroeting. De diaken opent zijn handen om de achterkant van de handen van de celebrant aan te raken. Hetzelfde geschiedt met alle andere assistenten. Vervolgens wordt de groet overgebracht naar de rijen der gelovigen. Een gebed om Christus' tegenwoordigheid bevat zinsneden uit de Mozarabische rite en uit de Didache, de praefatie uit de Anaphora van de oud Egyptische Marcusliturgie. Genoeg voorbeelden om de rijkdom van tradities te tonen. De tijd zal m.i. leren of het zo bekende Indische gevaar van het Syncretisme de kerk geen parten heeft gespeeld.[1])

Het Zuid-India-voorbeeld heeft duidelijk gemaakt, dat organische eenheid bereikbaar is, indien bereidheid tot soepelheid gepaard gaat met verscheidenheid van tradities, door de verenigde groepen in het geheel ingebracht. Dit zal mogelijk van nog groter belang worden, indien men kans van slagen wil geven aan de onderhandelingen, welke thans gevoerd worden met de Baptisten en de Lutheranen, en vooral bij de beoordeling van tekenen tot toenadering, welke in de laatste tijd zichtbaar zijn bij de Mar Thoma Syrische Kerk. Ik denk

---

[1]) T. S. Garrett, The Liturgy of the Church of South India, 1952; Bengt Sundkler, The Church of South India: The Movement towards Union 1954.

in het bijzonder aan de vraag hoe een oplossing te vinden voor de controverse kinderdoop-doop op belijdenis. Belangrijk dienaangaande is een opmerking van Principal Child (Baptist) in een Report on theological trends in England (1937–1947): „The growing concern felt in Anglican circles upon the subject of Infant Baptism is reflected in a suggestion made by the Bishop of Oxford in 1946, that the baptism of infants should be discontinued in favour of a form of reception which would be supplemented by later baptism at the age of, say, eight years."

Dit punt is in het schema voor vereniging op Ceylon geregeld door predikanten vrij te laten al dan niet de kinderdoop te bedienen (blz. 478). Het is voorts van belang voor de situatie in de wordende Evangelische Kerk op Nieuw Guinea t.o.v. het door de Doopsgezinde Vereniging tot Evangelie-verbreiding van de Hervormde zending overgenomen ressort Inanwatan.

Tot nu toe spraken wij over organische eenheid. Er is nog een andere vorm van eenheid, de zgn. intercommunie.[1]) De vraag is of intercommunie kan worden opgevat als een middel om tot eenheid te geraken, dan wel als een uitvloeisel van een bestaande, zij het niet organische, eenheid. Bij vele Presbyterianen, Lutheranen, Baptisten, Congregationalisten, Doopsgezinden, Methodisten bestaat een vorm van intercommunie, en wel de open tafel, waaromtrent gewoonlijk geen bepaalde afspraken zijn gemaakt. Bekend voorbeeld van open communie was de Avondmaalsdienst in de Nieuwe Kerk te Amsterdam tijdens de Eerste Assemblee. Deze open communie had trouwens verdere strekking, want zij werd gecelebreerd door predikanten van verschillende kerken. Van de open communie zou echter, mits aanvaard door kerkeraden der locale gemeenten, een belangrijke impuls kunnen uitgaan tot meer eenheid. Voor katholieken heeft intercommunie een wijdere strekking. Door Anglicanen werd in 1867 intercommunie geïnterpreteerd als „mutual acknowledgement that all Churches which are one in the possession of a true episcopate, one in sacraments, and one in their creed, are, by this union in their common Lord, bound to receive one another to full communion in

---

[1]) Zie A. Rinkel, Intercommunie in Drie Oecumenische Studies; een artikel van mijn hand in Gemeenschap der Kerken, Oct. 1953, Nr 9, en vooral Intercommunion, voorstudie voor Lund 1951, Intercommunion by A. G. Hebert c.s. en The report of the third conference on Faith and Order, 1952.

prayers and sacraments as members of the same household of Faith" (blz. 204).

Eenvoudiger formule is gebruikt in de verklaring van intercommunie tussen de Anglicaanse en Oud-Katholieke Kerken „each communion recognizes the catholicity and independence of the other, and maintains its own" (blz. 470). M.a.w. alleen waar catholiciteit, o.m. inhoudende episcopaat met apostolische successie, wordt erkend, is intercommunie mogelijk en tegelijkertijd blijven de betrokken kerken organisatorisch gescheiden.

Wij kunnen wijzen op enkele gevallen van aanvaarde intercommunie: tussen de bisschopsvergadering van de Oud-Katholieken en de diocesen van de Church of England (1931), later uitgebreid tot bijna alle Anglicaanse diocesen, in beperkte mate tussen de Kerk van Engeland en die van Zweden (1930) en Finland (1935), weer volledig tussen de Protestant Episcopal Church e.a. Anglicaanse kerken en de Poolse Nationale Katholieke Kerk in de V.S.A. (1946, blz. 468vv).

Tenslotte wil ik in dit artikel wijzen op een eigenaardige, in de practijk gevonden vorm van eenheid in de zgn. Community-church (blz. 631vv). In vele landen worden de buitenwijken en banlieue van de steden bevolkt door godsdienstig zeer gedifferentieerde mensen. Allerlei omstandigheden, gebrek aan krachten en aan geld, verhinderen de denominaties telkens weer nieuwe parochies te vormen en kerken te bouwen. Bovendien is de gebondenheid aan eigen kerk van velen dezer „verstrooide" leden vaak niet sterk genoeg om hen er toe te brengen lange reizen te maken om de dienst in eigen gemeente bij te wonen. Men blijft in de „buurtgemeenschap", welke een groter eenheid van leven en samenleven waarborgt.

Langzamerhand ontstonden nu gemeenten met aanhangers van diverse denominaties, die vaak sterk antidenominationaal gericht waren en van beneden af een vorm van eenheidskerk opbouwden. De moeilijkheid is vaak dat deze z.g. „community-churches", zich niet kunnen laten integreren in een of andere bestaande gemeenschap en nu het gevaar lopen uit te groeien tot een nieuwe denominatie. Zo is in de U.S.A. een National Council of Community Churches (1940) tot stand gekomen welke in 1947 een 3600 gemeenten omvatte. Ontegenzeggelijk zijn er grote voordelen aan het systeem verbonden. Indien deze kerken niet ontstaan waren, zouden honderdduizenden niet meer door de kerk bereikt zijn, want vooral in de

V.S.A. zijn de afzonderlijke denominaties absoluut niet in staat de bevolkingsspreiding bij te houden.

Onder de gemeenteleden blijkt een neiging tot oecumeniciteit te groeien waarmede de kerkelijke leidingen veel te weinig rekening houden. Voor een goede gang van zaken en ook voor werkelijk goede oecumenische betrekkingen is het echter noodzakelijk, dat de locale kerkbesturen de zaak in handen hebben en men niet, geheel buiten de kerken om, dergelijke gemeenschappen sticht. De kerken moeten echter de ogen open houden voor het feit, dat al hebben zij met opoffering van veel moeite en kosten, soms in de nieuwe buurten wijkgemeenten ingericht, de bevolking, voorzover zij al kerkelijk meeleeft, dit doet in de dichtstbijzijnde kerk, van welke denominatie deze ook is. Het Amerikaanse voorbeeld zij voor ons land een ernstige les.

„A history of the ecumenical movement" is een uitermate belangrijk boek. Ter wille van de plaatsruimte moet ik afbreken. Er ware nog veel te zeggen o.a. over de verhouding tussen de R.K. Kerk en de Oecumenische beweging, de houding van de (Russische e.a.) Orthodoxie tegenover haar. Eveneens over de sociale, internationale en raciale vraagstukken. Ik hoop zeer, dat dit artikel de lezers zal voeren tot bestudering van het boek zelf.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

KERKGESCHIEDENIS

EMANUEL HIRSCH, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, Lieferung 27 bis 32, Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh 1954.

In de hierboven genoemde afleveringen zet Hirsch zijn prachtige beschrijving van de geschiedenis der nieuwere evangelische theologie voort. Na eerst nog kort over het kerkbegrip van Schleiermacher gesproken te hebben, komt vooral Richard Rothe met zijn eigenaardige leer van de kerk die in de staat zou opgaan, aan de orde. Naar de mening van Hirsch is deze leer door de Hegelianen, vooral Marheineke, voorbereid. Rothe verzette zich krachtig tegen het kerkbegrip der nieuw-Piëtistische orthodoxie, volgens welke „met de kerk meeleven" en „los van de kerk staan" gelijk staat met Christus toebehoren of van de wereld zijn. In verband met de vraag betreffende de kerk wijdt Hirsch vervolgens aandacht aan de figuur van Stahl, die grote invloed heeft geoefend en wiens leer getekend wordt. In de strijd over de kerken traden tal van vooraanstaande figuren naar voren. Zo Löhe, Vilmar, Kahnis, Kliefoth. Vraagstukken betreffende de zichtbaarheid van de kerk, de belijdenis, het ambt, de ordening en het sacrament, werden aan de orde gesteld. In het bijzonder trad Vilmar hierbij naar voren. Harlesz was gematigder. Na een historische beschouwing over het confessioneel-Lutherse kerkbegrip gegeven te hebben, en daarbij ook de ambtsbeschouwing te hebben besproken, wijst de schrijver er op, dat het autoritaire en sacramentele in menige beschouwing de vervreemding van de kerk in de hand heeft gewerkt. Er waren ook theologen, die een tussenstandpunt innamen, zo b.v. Dorner. Van grote betekenis was het optreden van Wichern en zijn arbeid voor de inwendige zending. Ook Beck wordt afzonderlijk besproken. Hij wilde geen confessionalisme en geen vrij Protestantisme, maar zocht een vrije verbinding der gelovigen. Bij de behandeling van het kerkelijk vraagstuk komt ook het Lutheranisme buiten Duitsland aan de orde, met name het streven van Grundtvig, diens verbinden van Idealisme, Romantiek en Christendom, zijn eerbied voor de Noorse mythologie, zijn opvatting inzake het apostolicum en zijn arbeid voor de volkshogescholen.

Met grote eerbied spreekt Hirsch over Hegel. Hij schetst zijn leer van de Rede, zijn nieuwe inzichten inzake de logica, zijn leer betreffende het dialectische proces. Vooral door Hegel is de idee van de ontwikkeling in het Westen doorgedrongen. Wat zijn verhouding tot de religie betreft, meent Hirsch dat het verwijt van pantheïsme onjuist is. In verband met de vragen naar het wezen van de religie en van het christendom gaf hij geheel nieuwe antwoorden. Allereerst ten opzichte van de verhouding van de waarheid in de religie en in het christendom tot de waarheid in de wijsbegeerte, verder meer in het bijzonder ten aanzien van het wezen van het christendom zelf, dat in de leer der Drieëenheid en van de Godmens-

heid moet worden gezocht. Hirsch geeft bijzondere aandacht aan de behandeling van de vraag of Hegel het christelijk geloof rechtvaardigt dan wel opheft. Bij alle tekortkomingen kent de schrijver Hegel toch een diep inzicht in de gedachtenwereld van het christendom toe. Aan het slot van het hoofdstuk over Hegel wordt de theosophie van de latere Schelling en de wijsbegeerte der speculatieve theïsten, I. H. Fichte en H. Lotze, behandeld.

Er volgt nu een treffend stuk over Schleiermacher in zijn latere tijd. Hirsch gaat uit van een behandeling van de „Dialektik" van Schleiermacher en stelt vooral het eerste deel, waarin Schleiermacher vanuit de kenleer de metaphysische grondbegrippen, vooral het begrip God en het begrip wereld, tracht te belichten aan de orde. De „Dialektik" tekent vier wegen waarlangs men van het weten uit zich een begrip van God en Zijn verhouding tot de wereld kan vormen. Het weten kan God niet ontkennen en niet kennen. Een andere verhouding tot de transcendente grond treedt naar voren vanuit de wereld van het gevoel: God is in ons en in de dingen. Met wat Schleiermacher in zijn „Dialektik" over God en wereld zegt, stemt de inhoud van „Der christliche Glaube" overeen. Uitvoerig worden dan verder de hoofdlijnen van laatstgenoemd boek van Schleiermacher besproken. Zo o.a. zijn leer over de zin van de dogmatische uitspraken, de verbinding van het religieuze gevoel en de gesloten natuursamenhang, het wonder, het bewustzijn van zonde, de toorn van God, het terzijde stellen van het Oude Testament. Na een schets van de punten waarin Schleiermacher van de gangbare tradities afwijkt, wordt de leer van de verlosser en van de verlossing als het centrale in de theologie van Schleiermacher gezien. Hirsch stelt de christologie van Schleiermacher hoog. Hij is zich er van bewust, dat de leer der vergeving en der rechtvaardiging er bij hem geheel anders uitziet dan bij de Reformatoren. Aan het slot schetst Hirsch ons de eminente betekenis van de „Kurze Darstellung des theologischen Studiums", volgens hem een meesterwerkje. Onder de leerlingen komt speciaal De Wette, met zijn aan Fries georiënteerd standpunt, nog ter sprake.

Onder invloed van Hegel en Schleiermacher hebben de „Vermittlungstheologen" gedacht en geschreven. De invloed van Hegel treedt vooral bij Marheineke en bij Daub te voorschijn. Typische „Vermittlungstheologen", die onder de invloed van Schleiermacher staan, zijn Karl Ullmann, en C. I. Nitzsch. De speculatieve theologie werd meer vertegenwoordigd door Dorner, die met zijn eigenaardige beschouwingen over de Godmens naar voren treedt. De leer van de kenosis vond aanhangers in Thomasius en Martensen. Julius Müller schreef zijn boek over de zonde met de leer betreffende de voorwereldlijke val. De merkwaardigste van deze gehele groep is volgens Hirsch Rothe, die uitvoerig geschetst wordt. Na de dertiger jaren ontstond, met Erlangen als middelpunt, de confessionele ervaringstheologie. Harlesz stelde persoonlijke ervaring, Bijbel, en belijdenis gelijk. De meest bekende Erlanger is Hofmann geworden. Invloeden van Schleiermacher, Ranke en van Böhme hebben op hem gewerkt. Hij gaat uit van de stelling dat de dogmaticus in de christen de christen in zich tot voorwerp van wetenschappelijke kennis moet maken.

Vooral Hofmanns leer over de plaatsbekledende genoegdoening van Christus trok de aandacht. In eigen kring vond deze leer weinig instemming.

Evenals bij de bespreking van Fichte en Schleiermacher, bemerkt men ook bij die van Kierkegaard dat Hirsch zijn onderwerp volkomen meester is. In hoofdzaak heeft hij hier de gedachtengang van zijn vroegere studiën over Kierkegaard gevolgd. Achtereenvolgens komen zijn geschriften en zijn wijze van werken, de strijd met de Corsar en zijn gevolgen, zijn aanval op het gangbare christendom, en de strijd na de rede van Martensen over Mynster ter sprake. Hirsch houdt het boek van Kierkegaard over de ironie voor het diepste boek dat er ooit over Socrates geschreven is. Sprekende over zijn invloed zegt hij, dat wat ons in Ibsen en Björnson pakt grotendeels van Kierkegaard afkomstig is. Kierkegaard trachtte vooral ideëele humaniteit met de ervaring van zonde en genade en het geloof in de verzoening te verbinden. Naar beide zijden kwam het tot een botsing, zowel naar de zijde van Hegel als naar die van de kerkelijke orthodoxie. In verband met het bekende „alleen de subjectiviteit is de waarheid" komt de verhouding van Kierkegaard tot Schleiermacher aan de orde. Kierkegaard stelde hem, ondanks alle verschillen, zeer hoog. Verschillende nieuwe begripsbepalingen, die Kierkegaard gebruikt heeft, komen ter sprake, zo: het ogenblik, de gelijktijdigheid, de paradox. Het aesthetische, ethische, ethisch-religieuze, en christelijke stadium worden beschreven. Uitvoeriger staat de schrijver stil bij „Die Krankheit zum Tode" en „Einübung im Christentum". Hirsch heeft diepe eerbied voor zijn werk. Hij tekent zijn grootheid, ook zijn grenzen. Tot zijn grenzen – in verband met de wereld waarin wij thans leven – behoort ook dit, dat hij nooit fundamenteel aan *alles* heeft getwijfeld.

In den brede tekent Hirsch ons in een afzonderlijk hoofdstuk de opkomst van de historisch-critische theologie. In het bijzonder schetst hij ons Strausz en zijn „Leben Jesu" van 1835. Hij ging uit van de principiële gelijksoortigheid van alle gebeuren. Zijn boek maakte een diepe indruk. Vermittlungstheologen als Neander en Weisze bestreden het. In de „Glaubenslehre" gaf Strausz een ander beeld van de geschiedenis van het dogma.

Na Strausz komt vooral F. C. Baur ter sprake. Van deze eminente geleerde worden de godsdiensthistorische, de dogmenhistorische, de Nieuw-Testamentische en de kerkhistorische geschriften besproken. Hirsch slaat de betekenis van Baur voor het onderzoek van het Nieuwe Testament zeer hoog aan. Naar zijn mening gaat de tweebronnen-theorie op Baur terug. Van zijn leerlingen tekent Hirsch Zeller en Schwegler. Omstreeks 1860 werd de Tübingse school overal tegengewerkt. Het historisch-critische onderzoek leefde voort bij H. J. Holtzmann, Carl Weiszäcker en A. Ritschl. Aan het slot van het hoofdstuk over de opkomst van de historisch-critische school werpt Hirsch nog een blik op de dogmatici die het historisch-critisch onderzoek in hun systeem verwerkt hebben. Speciaal op A. E. Biedermann.

Het boek besluit met een bespreking van de tekenen van een nieuwe tijd. Hirsch verplaatst ons in de dagen na Hegel, de tijd van de opkomst

der machine, de opbloei der natuurwetenschap, het nieuwere historische onderzoek. Feuerbach stelde de theologie voor ernstige vragen. Vogt, Moleschott en Büchner brengen ons midden in de wereld van het Materialisme. Fechner gaf een tegen-geluid, maar hij had weinig resultaat. Veel groter was de invloed van Darwin. Haeckel, die in zijn vak goed thuis was, populariseerde zonder voldoende wijsgerig inzicht. Het was alles met elkaar een zware tijd voor de christelijke kerk, niet het minst door het optreden van Marx en zijn volgelingen. Temidden van dit alles speelde ook Schopenhauer een belangrijke rol. Maar ook allerlei dichters en schrijvers mogen niet worden vergeten. Gottfried Keller, Wilhelm Raabe, en Friedrich Hebbel, vragen in het bijzonder de aandacht. Hirsch sluit zijn imposante werk met een uiteenzetting waaruit blijkt, dat hij voor de theologie alleen uitzicht heeft, als zij zich in de geest van Schleiermacher en Baur voortbeweegt. De situatie is wel bijzonder ingewikkeld en verwarrend, maar wie in het Evangelie gelooft, verliest de moed niet.

VAN RHIJN

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST

JOHANN GEORG HAMANN, *Sämtliche Werke*. Historisch-kritische Ausgabe von Josef Nadler. II. Band: Philosophie, Philologie, Kritik. III. Band: Sprache, Mysterien, Vernunft. Verlag Herder, Wien 1950 u. 1951; 432 u. 493 S. Preis des III. Bandes D.M. 30, Subskr. Pr. D.M. 27.

JOSEF NADLER, *Johann Georg Hamann, der Zeuge des Corpus mysticum*. Otto Müller Verlag, Salzburg 1949, 518 S. Gln., S. 62.—, sfrc. 16.50.

The Hamann News-letter. A Bulletin of Recent Hamanniana. Edited and published by James C. O'Flaherty, Wake Forest College, North Carolina. Numbers 1 and 2, Sept. 1953 and May 1954. One dollar per year.

De Hamann-uitgave van Josef Nadler, waardoor het Hamann-onderzoek in een nieuw stadium is getreden, maakt gestadig voortgang. In 1949 verscheen de eerste band – besproken in N.Th.T. Oct. 1951, blz. 55–57 – kort geleden reeds de vijfde, zodat wij nog slechts één band te verwachten hebben, die – originele opzet – een commentaar wil geven in de vorm van een alphabetisch woordenboek. Ook dan zullen echter alle wensen der Hamann-kenners nog niet vervuld zijn. Josef Nadler heeft de uitgave van Hamanns brieven nl. niet in zijn plan opgenomen, maar deze overgelaten aan Walter Ziesemer, die met de voorbereiding reeds zover gevorderd was, dat er in de oorlogsjaren 2 banden gereed kwamen en 2 banden gezet werden. Door bommen werd de oplage en het zetsel echter vernietigd, voordat met de aflevering begonnen was. Slechts enkele exemplaren zijn uit deze catastrophe gered. Het is zeer te hopen, dat de uitgave opnieuw ter hand zal worden genomen, want zonder de brieven zal het Hamann-onderzoek kreupel blijven gaan.

Voor mij liggen ter recensie de 2de en 3de band van Nadlers editie. Zij

omvatten alles wat Hamann zijn ,,Autorschaft" noemde, al die wonderlijke, inhoudrijke, burleske geschriftjes, van zijn eersteling, de ,,Sokratische Denkwürdigheiten" (1759) af tot de onvoltooid gebleven ,,Fliegender Brief an Niemand den Kundbaren" (1886) toe. Bovendien heeft Nadler hierin een aantal autobiographische geschriften opgenomen, die Hamann niet voor publicatie bestemd had, of die slechts torso's gebleven zijn, om te beginnen zijn ,,Confessiones", het verhaal van zijn bekering, getiteld ,,Gedanken über meinen Lebenslauf" (1758), en ten besluite zijn testament (1782). Een der belangrijkste torso's is getiteld ,,Schürze von Feigenblättern", in 1929 voor 't eerst gepubliceerd in ,,Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft" door Karlwerner Klyber, thans door Nadler in de rij van Hamanns ,,Werke" opgenomen. Nadlers oordeel: ,,(die Schrift) ist wohl seine tiefsinnigste", lijkt mij echter wat al te geestdriftig. Belangrijk is ook de publicatie (voor de eerste maal) van Hamanns vertaling (tevens verkorting!) van Hume's ,,Dialogues concerning natural Religion", welk geschrift hij in het licht had willen geven met een naschrift, dat echter ongeschreven is gebleven. In Hamanns strijd tegen de natuurlijke religie heeft dit project een karakteristieke plaats ingenomen.

Het grootste deel van de inhoud dezer beide banden was echter reeds opgenomen in de vroegere Hamann-edities. Maar behalve dat deze niet meer verkrijgbaar waren – het ,,kritisch apparaat", dat Nadler aan het slot van elke band geeft, legt getuigenis af van de enorme moeite die hij zich getroost heeft om een zo zuiver mogelijke tekstvorm te geven. Inderdaad, dit is een ,,historisch-kritische Ausgabe". Bijzonder dankbaar hebben we te zijn voor de weergave van de ,,Fliegender Brief", waaraan Hamann tweemaal vorm gegeven heeft; Nadler drukt beide ,,Fassungen" naast elkaar af en geeft bovendien in het kritisch apparaat nog tal van ,,Werkblätter", die in Hamanns nalatenschap voorkwamen.

Merkwaardig is, dat de rubrieken, waarin Nadler de geschriften indeelt (Philosophie, Philologie enz.) ongeveer samenvallen met de chronologische volgorde. Merkwaardig ook, dat een rubriek ,,Theologie" ontbreekt. Vrijwel alle geschriften hebben een hoog theologisch gehalte. Hamann bedreef theologie niet als een afzonderlijke wetenschap, maar midden in het algemene geestesleven van zijn tijd.

Josef Nadler is ook de nieuwste Hamann-biograaf. Zijn ,,Johann Georg Hamann, ein Zeuge des Corpus mysticum" verscheen gelijktijdig met de eerste band van zijn editie. In vele opzichten is niemand ooit meer gequalificeerd geweest om Hamanns biograaf te worden dan Nadler. Als litteratuurhistoricus volkomen thuis in de geesteswereld waarin Hamann geleefd heeft – het eerste en het laatste hoofdstuk van zijn biographie dragen de titel: ,,Der Stand der Gestirne" –, voorts bekend met de gehele schriftelijke nalatenschap van Hamann en met alle problemen, die aan de uitgave van zijn geschriften vastzitten, tenslotte gedurende enige tijd inwoner van Koningsbergen, de stad van Hamann en Kant. Deze biographie, in een kernachtig litterair Duits geschreven, bevat dan ook vele verrassingen: milieu-beschrijvingen, samenhangen en verhoudingen zowel tussen mensen als tussen boeken, meesterlijke schetsen van Hamanns

persoon, gezinsleven, vrienden en – vijanden (Frederik de Grote en de Franse regie over de douane). Toch zijn er ook bezwaren, althans vragen.

Zelden zijn leven en denken bij een auteur zo één geweest als bij Hamann. Heeft de R.C. litteratuurhistoricus en geestdriftige bewonderaar van het Duitse idealisme het denken van de Lutheraan Hamann, die in de laatste zin van zijn ,,Fliegender Brief" ,,Christentum und Luthertum" ,,die beiden Gegenstände" van zijn ,,Autorschaft" noemde, in zijn diepste samenhang verstaan? ,,Wir wollen es hoffen", zegt de schrijver zelf in zijn ,,Schlusswort", dat met de merkwaardige zinnen aanvangt: ,,Das Buch erzählt die Geschichte von Johann Georg Hamanns Leben. Darüber hinaus verpflichtet es sich zu nichts und lässt sich zu nichts verpflichten. Es ist kein Abschluss, sondern ein Anfang".

,,Ein Zeuge des Corpus mysticum" heet Hamann hier. Het is Nadler niet euvel te duiden, dat hij de oecumenische betekenis van Hamann laat uitkomen, die zeker niet ,,denominationeel" beperkt is. Maar treedt de invloed van Luthers geschriften op zijn ontwikkelingsgang toch niet te zeer in de schaduw van die der kerkvaders uit de eerste eeuwen? Een andere vraag: wordt Hamanns geestelijke ontwikkeling niet te veel als een continu proces uit zijn geniale aanleg in wisselwerking met zijn veelzijdige lectuur verklaard en wordt zijn bekering in Londen niet ten onrechte als een phase in dit proces voorgesteld (Nadler meent in schriftelijke uitingen vóór zijn bekering al wezenlijk dezelfde religieuze instelling te vinden)? Verder: is het wel aannemelijk, dat Hamann zijn ,,Gewissensehe" oorspronkelijk als een ,,ascetisch huwelijk" zou hebben opgevat? De ernstigste bedenking heb ik tegen de weergave van Hamanns wereldbeschouwing, die een eigenaardig gnostisch karakter krijgt, hoewel Nadler toegeeft, dat Hamann uitdrukkelijk tegen de gnostiek positie koos. Het ,,Corpus mysticum" wordt zo een kosmische grootheid, die eigenlijk een mystieke eenheid tussen God en wereld voorstelt, waarbij het probleem – typisch gnostisch – dat van de ,,genesis" der wereld uit God en de terugkeer der wereld in God wordt. Voor de oplossing van dit probleem zou ,,das Geschlecht", ,,die Geschlechtswurzel der Welt" dan een centrale rol spelen, waarvoor Nadler de vele sexuele beelden en zinspelingen in Hamanns werken ten bewijze aanvoert. Dat de schrijver Hamann in continuïteit ziet met het op hem volgende en door hem beinvloede Duitse idealisme, is vanuit deze visie zeer begrijpelijk. Het is hier niet de plaats om deze visie te bestrijden, ik vraag slechts: is zij bestaanbaar met Hamanns ,,Christentum und Luthertum"?

Deze bedenkingen nemen niet weg, dat Nadler ons een indrukwekkend en rijk boek geschonken heeft, dat voor ieder, die zich met Hamann bezighoudt, een onmisbaar hulpmiddel zal blijven, en dat het bewonderenswaardig is, hoe een R.C. auteur met de gedachtenmassa's van deze Lutheraan – die ongetwijfeld meer dan Lutheraan was! – heeft geworsteld.

Een curieus symptoom van de toenemende belangstelling voor Hamann is de ,,Hamann News-letter", die de Amerikaan, Prof. James C. O'Flaherty, schrijver van ,,Unity and Language, a Study in the Philosophy of J. G. Hamann (Chapel Hill 1952), in gestencilde vorm is

begonnen uit te geven. In het algemeen zullen twee nummers per jaar (van 4 à 6 blz.) verschijnen. Het doel wordt als volgt aangegeven: „1. to bring news concerning recent publications on Hamann and related subjects; 2. to report research in progress so far as it is ascertainable; 3. to provide a channel through which Hamann researchers may exchange ideas." In het 2de no. wordt hieraan nog toegevoegd: „4. to promote the translation of Hamann's writings into English". Het blijkt, dat in het Duitse taalgebied thans dissertatie op dissertatie over Hamann verschijnt (helaas meestal ongedrukt), maar dat ook in andere landen (Frankrijk, Italië, Engeland, Denemarken, U.S.A.) litteratoren, philosophen en theologen zich met Hamann bezighouden. E. Jansen Schoonhoven

DOGMATIEK

J. M. Hasselaar, *Erfzonde en Vrijheid*, 's-Gravenhage, Boekencentrum, 1953. 376 blz. Ing. f 12,—.

Deze dogmatische studie, een dissertatie verdedigd aan de Leidse Universiteit, is een boeiend en rijk boek dat getuigt van scherpe denkkracht en grote belezenheid. Zij is systematisch qua inhoud, maar historisch van opbouw. Het probleem wordt in een historische oriëntatie gesteld, om dan tot een oplossing te komen door een critische behandeling van de anthropologie van Julius Müller, Kierkegaard, Brunner en Barth. Het probleem, de verhouding van erfzonde (en erfschuld) en vrijheid, is een erfenis van de oude Westerse Kerk. De Griekse patres kennen eigenlijk het begrip peccatum haereditarium niet, omdat zij uitgaan van de uiteindelijk ook door de zonde niet aangetaste wilsvrijheid van de enkele mens, zoals ook reeds de rabbijnen. Het classieke dogma van het peccatum originale vindt bij Augustinus eerst zijn stringente formulering en uitwerking, maar de spanningen met het vrijheidsbegrip hebben Augustinus dan ook, en de gehele kerk na hem, de grootste moeite gegeven. De middeleeuwen hebben het traditionele dogma overgenomen, maar eigenlijk ontmand. De reformatoren maken er weer grimmige ernst mede, maar de verlegenheden worden dienovereenkomstig weer acuut.

Julius Müller heeft eerlijk met het probleem geworsteld, maar zijn oplossing, een vóórtijdelijke, transcendentale zondeval, in de geest van Origines en Kant, draagt volgens schrijver nog teveel idealistisch-rationalistische signatuur. Aan „*Het begrip Angst*" van Kierkegaard wordt grote aandacht besteed. Kierkegaard onderscheidt de erfzonde als kwantitatieve bepaling door het geslacht op psychologisch niveau, van de kwalitatieve existentiële beslissing der vrijheid waardoor pas de zonde verwerkelijkt wordt (in de angst) òf... het geloof ontspringt. Een formele keuze-vrijheid ligt dus in de structuur van de existentie. In wezen nog de Griekse visie op de anthropologie. In dit verband worden, als een soort toegift, enkele Kierkegaard-critici, waaronder Chestov, boeiend gerefereerd.

Brunner heft de aporie op door de anthropologie radicaal te zuiveren van speculatieve elementen en Adam niet meer te zien als een historische figuur die schuld en zonde biologisch op het nageslacht overdraagt. Hij zet alles op de éne kaart van de ik-gij-verhouding die de mens in een raadselachtige „Ursünde" gebroken heeft, waardoor hij nu „im Wider-

spruch" leeft. Barth vraagt critisch aan Brunner, of hij, ondanks zijn waardevolle theologische noties, niet in de ban van het idealisme is blijven steken, omdat hij de mens toch nog een formele keuze-vrijheid toekent, waardoor de zonde ontologisch mogelijk wordt. Barth stelt juist de zonde als een ontologische *on*mogelijkheid, omdat hij van meet af het humanum bepaald ziet door het concrete samenzijn met Christus. Het Verbond (in Christus) de grond der Schepping. Uitvoerig en zeer verhelderend worden dan belangrijke gedeelten van Barth's anthropologie en zijn leer van het „Nichtige" behandeld. Confrontatie met het „Niets" van Kierkegaard en Heidegger vindt plaats.

Een enkele maal hanteert hij tegenover Barth de veil der immanente critiek, maar overigens acht hij Barth's aanpak der anthropologie de oplossing van zijn probleem. Alleen de Openbaring in Christus doet ons de zonde kennen als een niet bij-genade-alléén willen leven (de ware vrijheid) en als een kiezen en verwerkelijken van het kwade dat God reeds verworpen heeft. Deze onmogelijke mogelijkheid is daad èn lot. De paradox der erfzonde, welk begrip H. wil laten vallen, verlegge men naar het in zich zelf raadselachtige begrip zonde.

Wij vragen ons af, of H. toch niet tekort doet aan de notie van de solidariteit in de schuld. Hakt hij de Gordiaanse knoop niet te snel door? Is dit niet juist de idealistische oerzonde, dat men de solidariteit in de schuld, dus de „erfzonde", niet erkennen wil? (Roscam Abbing, *Diakonia*). Op dit punt zou ik verder willen denken, waar de schrijver ophoudt.

Zijn belezenheid heb ik reeds geroemd, maar de brede opzet van zijn boek brengt het mee, dat hij niet overal even oorspronkelijk werkt. In het dogmenhistorisch overzicht is hij zeer afhankelijk van secundaire bronnen. Bij Julius Müller ploegt hij erg met het kalf van Barth (*Prot. Th. im 19. Jahrh.*). Het meest beheerst en indringend schrijft hij over Kierkegaard. Ik krijg de indruk, dat hij de moderne existentie-filosofie beter beheerst dan die van het classieke idealisme, dat heden wel eens vaker bestreden wordt zonder werkelijk gekend te worden. Zo wordt op blz. 106 het woord transcendent gebruikt, waar transcendentaal bedoeld wordt. Verschillende drukfouten noteerde ik en de noten apparatuur is niet altijd even zorgvuldig bewerkt. Op blz. 184 is de nummering in de war. Bij hoofdstuk XI, noot 6, ontbreekt opgave der bladzijde bij het belangrijke citaat uit het Barth-boek van Urs von Balthasar. In het laatste gedeelte zijn herhalingen niet steeds voorkomen. Bij de veelheid der stof ware een grotere bondigheid bij de compositie beter geweest. Dit alles zijn echter slechts enkele smetten die aan mijn grote waardering voor dit knappe boek geen afbreuk doen.

TH. C. FREDERIKSE

K. DIJK, *Van de laatste dingen*. Dl. I, *Tussen sterven en Opstanding*, 181 blz.; uitgave J. H. Kok N.V., Kampen, 1951. Prijs ing. f 5,50; geb. f 6,90. Dl. II, *Het einde der eeuwen*, 192 blz.; uitg. J. H. Kok N.V., Kampen, 1952. Prijs ing. f 5,50; geb. f 6,90. Dl. III, *De Toekomst van Christus*, 227 blz.; uitg. J. H. Kok N.V., Kampen, 1953. Prijs ing. f 6,10; geb. f 7,50.

Deze trilogie van de bekende Kamper hoogleraar bedoelt vóór alles bij

een vernieuwde bezinning op de eschatologische vragen de H. Schrift als enige bron en norm te laten gelden voor des Christens geloof in (of: aan?) „de laatste dingen”. De schr. wil zich verre houden van alle speculatieve constructie en willekeurige interpretatie van Schriftwoorden over het grote „eeuwigheidsvraagstuk”. Hij waarschuwt ons telkens niet aan valse nieuwsgierigheid toe te geven, en op alle vragen, b.v. over het leven tussen sterven en opstanding, of ook over het verheerlijkte leven op de nieuwe aarde, wanneer daarop het nieuwe Jeruzalem „van boven” zal zijn neergedaald, antwoord te willen hebben. Zoals b.v. menige secte (o.a. het Adventisme) gedurig misbruik maakt van het verlangen der mensen om allerlei bijzonderheden te mogen weten over het leven „aan de overzijde” van het graf. Schier onophoudelijk werpt de schr. zijn lezers terug op „de soberheid” van de Schriftopenbaring ten aanzien van „de laatste dingen”, en hij schaamt zich niet keer op keer met een ingetogen „wij weten niet” de behandeling van een of ander eschatologisch vraagpunt af te sluiten. In alle drie de delen van dit populair gehouden werk spreekt hij dan ook meermalen het vermoeden uit, dat menige lezer zich wel teleurgesteld zal gevoelen, omdat in deze „Schriftbeschouwingen” zovele vragen onbeantwoord blijven. En mijn ambtgenoot waarschuwt er daarbij nadrukkelijk voor, dat men toch niet vergete dat de taal van de eschatologische gedeelten der H. Schrift vol Oosterse, apocalyptische beeldspraak is, welke alleen maar jammerlijk misverstaan kan worden, wanneer men ze letterlijk tracht op te vatten en niet als visionaire symboliek geestelijk wil verstaan.

Het eerste deel van deze trilogie handelt over „de toestand van de mens”, – zo staat in het *Ter Inleiding* te lezen – „van zijn lichaam èn ziel na het sterven en vóór de opstanding des vleses”. Het tweede deel over „de tekenen der tijden, die vlak aan Christus' wederkomst voorafgaan”, waarbij dan uitvoerig gehandeld wordt over de chiliastische verwachtingen, de toekomst van Israël, de grote afval, de Antichrist en de verdrukking der Kerk in de eindtijd. Het derde deel brengt uitvoerig de Schriftgegevens in het geding met betrekking tot de wederkomst van Christus en de daarop volgende algemene (d.i. dubbele, zowel gelovigen als ongelovigen geldende) opstanding des vleses met het laatste gericht en de daarmede zich voltrekkende vernieuwing en voleinding der wereld.

Het is duidelijk, dat de schr. bij deze volgorde van de drie delen, d.w.z. bij deze verdeling van de stof der eschatologie, de bedoeling heeft *chronologisch* te werk te gaan en daarbij trachten wil de chronologie van de „historia revelationis” schier op de voet te volgen. Het overschrijden van wat ik in mijn *Dogmatiek als Apologie* „de eerste eschatologische grens” noemde, nl. de lichamelijke dood, waaraan geen mensenkind ontkomt, en dat zich dagelijks voor onze ogen ten aanzien van deze of die mens voltrekt, gaat in tijd natuurlijk vooraf aan „de laatste ure”, waarin de parousie van Christus werkelijkheid wordt voor mens en wereld beide in zulk een zin, dat wereld en mensheid „de tweede eschatologische grens” zullen hebben te passeren. En na het sterven, maar tegelijk vóór Christus' parousie en de opstanding ten laatsten dage schijnt dan chronologisch heel goed de stof van het tweede deel te passen, die met de behandeling

van de tekenen der tijden „de tijdsperiode" tracht te bespreken, welke „aan de wederkomst des Heren voorafgaat" (II, blz. 5).

Toch ligt in deze „chronologische" ordening der eschatologische stof, hoe voor de hand liggend ze ook moge schijnen, mijn hoofdbedenking tegen heel de opzet van dit werk. En dat niet, omdat ik van geen *historia revelationis* als „heilsgebeuren" met een tijdsverloop niet zou willen weten. Ik zou de schr. van deze trilogie best kunnen nazeggen: „Het allerlaatste, wat wij hier verwachten mogen, is de komst, de verschijning van onze Koning met de wolken; is al het geweldige, dat met deze komst gepaard gaat en onmiddellijk uit haar voortvloeit, en op die komst loopt heel deze bedeling uit. Zij is de finale der eeuwen. Zij maakt een eind aan onze geschiedenis..." (III, blz. 5).

Niettemin ligt de belijdenis van de toekomst onzes Heren niet in „het allerlaatste" van ons christelijk credo, maar midden in het apostolisch belijden, aan het slot der Christologie. Terwijl daarna pas in het grote derde artikel, over de H. Geest en zijn werk, de individuele eschatologie èn de „Weltvollendung" (Althaus) ter sprake komen. Het is m.i. zeer te betreuren, dat de schr. zich in de verdeling van de stof zijner trilogie niet binnen de structuur van ons oudste oecumenische symbool gehouden heeft. Hij zou dan de stof van Deel III, voor zover het daarin over de parousie van Christus gaat, in het eerste deel behandeld hebben. En de hoofdinhoud van wat over de individuele eschatologie uiteengezet wordt in Deel I, zou dan in het tweede Deel een plaats gevonden hebben. En dat wel onder pneumatologisch gezichtspunt met een sterk accent op de voleinding der subjectieve soteriologie. De hoofdlijnen van hetgeen nu in Deel II staat (vooral over de „signa praecursoria") zouden dan het meest ongedwongen in een derde, of laatste, deel bespreking hebben kunnen vinden.

Wat de voordelen van zulk een andere, veel nauwer bij het oud-christelijke credo aansluitende, opbouw van dit driedelige werk over de laatste dingen zouden geweest zijn?

In de *eerste* plaats wel dit, dat de auteur dan duidelijker had kunnen doen uitkomen, dat de Christus-belijdenis de centrale inhoud is van *heel* het christelijk geloof, *dus ook van de eschatologie*. Dit blijft voor mij dan ook het imponerende van Prof. Gunnings eschatologie, dat hij de Toekomst onzes Heren daarin zo doorlopend als het middelpunt van al zijn verwachten belijdt, van waaruit alle lijnen lopen naar hetgeen hij over de „laatste dingen" als Christgelovige zeggen kan.

Wie deze christocentrische bepaaldheid der eschatologie uit het oog verliest, zal gemakkelijk in het gevaar vervallen van tegen wil en dank toch te gaan „speculeren" en „construëren" van uit scheppingsgegevenheden in verband met de mensbeschouwing. Ook Dr Dijk begint daar helaas in het eerste deel reeds van meet af veel te veel aan toe te geven, als hij in Hfdst. I aanstonds gaat handelen over de „onsterfelijke" mens. Hoezeer ik ook van oordeel ben, dat de Chr. Kerk er geen belang bij heeft, de onsterfelijkheid der ziel te horen afwijzen als zou deze theorie een Platonisch-Griekse dwaling zijn, en hoewel ik zelfs toegeven wil, dat de gegevens der H. Schrift veeleer in de richting wijzen van een voort-

bestaan van des mensen ziel en geest na de lichamelijke dood (Luc. 16:20–24; Luc. 23:16, 43; Philipp. 1:23; 2 Cor. 5:1; Hebr. 4:9; Openb. 6 en 14), toch staat het evenzeer voor mij vast, dat het niet aangaat met het pathos van het typisch-christelijk belijden de deels philosofische bewijzen voor de onsterfelijkheid der ziel de revue te laten passeren, gelijk de schr. dat doet (I, blz. 8v.v.). En dat, terwijl deze heel goed weet, dat er een gequalificeerd-bijbelse zin is van de begrippen sterfelijkheid en onsterfelijkheid, die tot de concessie dringen moet, dat in menig Schriftwoord „de onsterfelijkheid wordt voorgesteld als een gave, die ons nog geschonken moet worden" (I, blz. 12), en dat ten aanzien van de sterfelijkheid ook dient beleden te worden: – het waarheidsmoment in de opvattingen over onsterfelijkheid en opstanding van theologen als Van der Leeuw en Karl Barth! – „sterfelijk is de gehele mens, die totaal in het oordeel des doods deelt" (I, blz. 13). In gequalificeerd-bijbelse zin moet dan ook zo goed van het menselijk lichaam als van de menselijke ziel staande gehouden worden, dat het „onsterfelijk" is (in de opstanding ten laatsten dage), terwijl de natuurlijke onsterfelijkheid der ziel, waar de Grieken zoveel van wisten te zeggen, volgens de schr. misschien juister met het simpele en magere woord „voortbestaan" zou kunnen worden aangeduid. [1])

Het *tweede* voordeel, dat in een nauwere aansluiting bij de structuur van de eschatologie in ons Apostolicum en in het daaruit voortvloeiende centraal stellen van de gedachte van Christus' wederkomst in ons belijden van de laatste dingen, zou m.i. gelegen hebben in de onderstreping der soteriologie. Tengevolge waarvan de remblokken op de wagen der dogmatische bezinning effectiever zouden hebben kunnen werken, zodat – om met Dr Noordmans te spreken – die wagen niet zo gemakkelijk naar de schepping had kunnen terugrollen. Bij Dr Dijk gebeurt dit, helaas, nog al eens. Hij wijst bewust en nadrukkelijk de gedachte af, dat wij de tekenen der tijden, die wij in het gebeuren rondom ons menen op te merken, eenzijdig-Christocentrisch zouden mogen duiden en alleen zouden mogen beoordelen naar hun betekenis voor de Kerk. „De schepping b.v. heeft in zichzelve ook waardij, schoonheid, heerlijkheid, afgezien van de komst van het koninkrijk der hemelen –, en er zijn ook tal van ordinantiën Gods, die in de schepping gegeven zijn en die we niet pas in het Evangelie van Christus vinden. We mogen de natuur niet in de genade laten opgaan en het natuurlijke subsumeren aan het geestelijke, zó, dat het geen eigen plaats meer heeft; dit alles doet tekort aan het grote werk Gods, dat Hij, ook in Zijn algemene genade, nog in deze wereld werkt (Dl. II, blz. 126).

Een van de normen, waarnaar Christus volgens deze dogmaticus bij Zijn wederkomst ten gerichte oordelen zal, zal „de algemene openbaring Gods zijn, die Hij gaf in de natuur en in de historie der volkeren en niet minder in de consciëntie, in zover het werk der wet in de harten geschreven is (Rom. 2:15)." Men vergelijke hiervoor Dl. III, blz. 127–128. Gelet

[1]) Vg. Dl. I, blz. 15. Gelijk de ziel, afgezien van haar voortbestaan, evenals het lichaam sterfelijk is, is ook ons lichaam evenals de ziel onsterfelijk.

op zulk een terugvallen op de zgn. scheppingsordeningen bij de interpretatie van Christus' laatste gericht valt het te meer te waarderen, dat de schr. – echt in Calvijns geest – bezwaar heeft tegen de titel „Scheppingsmiddelaar" als titel van Christus: „omdat in het middelaarschap de gedachte der verzoening ligt" (Dl. III, blz. 75).

Het *derde* voordeel van de door mij geprefereerde opbouw der christelijke eschatologie acht ik gelegen in het onveilig sein, dat in deze methode van behandeling van de eschatologische stof geplaatst blijft bij het hellend spoor van de *verhistorisering* van het geloofsdenken. Ook aan dit gevaar ontkomt Dr D. niet, al wil ik niet ontkennen, dat hij op dit spoor behoedzaam tracht te rijden ook zonder dat hem het waarschuwingssein ten dienste stond van de centraal gestelde belijdenis van de parousie van Christus: het „allerlaatste" gebeuren volgens de schr., maar dat toch tevens in het denken over de laatste dingen het allereerste zal moeten blijven!

Een voorbeeld van deze behoedzaamheid kan men op meerdere plaatsen in het derde deel van deze trilogie aantreffen, als de schr. ons vermaant te waken – in onze geloofsbezinning ten aanzien van „de grote dag" van Christus: wederkomst – voor „aardse" gedachten, „die het eeuwigheidswerk inklemmen in de vormen van de tijd, en voor tijdfixaties, die niet gelden kunnen voor wat uit de hemel tot ons komt" (Dl. III, blz. 58). De grote *dag* van Christus en de laatste *ure* „drukken dus niet uit de enge tijdsbegrenzing, die wij er soms onder verstaan"... (Dl. III, blz. 60).

Niettemin slaat het vlak-historiserende geloofsdenken van mijn ambtgenoot nog al eens door alle remmen heen, als hij het voor de „binnentijdelijkheid" der laatste dingen telkens weer opneemt, en dan tegen de dialectische theologie – en ook tegen het eschatologische slothoofdstuk in mijn *Dogmatiek als Apologie* nog al eens opbotst, als zouden de hier ontvouwde theologoumena de „chronos" in het laatste „heilsgebeuren" ten gunste van de „kairos" uit het oog verliezen (Dl. III, blz. 107) en de parousie van Christus geheel buiten de tijdelijkheid der historie stellen (Dl. III, blz. 22). Ik behoef wel nauwelijks te zeggen, dat deze critiek uitermate onbillijk is, althans ten opzichte van de latere ontwikkeling in Barths theologisch hoofdwerk. Gelukkig, dat de schr. zelf niet a priori zal willen uitsluiten, dat hij Barth op dit punt misverstaan heeft. Immers hij zegt ergens, dat „Barths opvatting te doorzien een zo zware arbeid blijft, dat menigeen zich onmogelijk van deze eschatologie een klare voorstelling kan maken..." (Dl. III, blz. 20–21).

Het *vierde* voordeel tenslotte, dat m.i. in de eerbiediging van de christocentrisch-pneumatologische structuur der eschatologie in het Apostolisch credo gelegen is, zie ik in de hiermede gegeven tendens om primair het christelijk geloven en belijden aangaande de laatste dingen te beperken tot hetgeen van Christus als de komende Rechter, en van de *mensen in Christus* als in het werk des Geestes de zaligheid in voleinding ontvangende met de gaven van de opstanding des vleses en het eeuwige leven. En eerst op de achtergrond zal dan kunnen meeklinken de donkere ondertoon van de reprobatie en van de eeuwige straf. Omdat in de belijdenis van de „opstanding des vleses" behalve het genadegoed der volle

verlossing, ook des lichaams, op de donkere achtergrond toch mede gesteld zal moeten worden de voleindende opstanding van alle mensen, opdat zij allen kunnen verschijnen voor de Rechter van levenden en doden (Matth. 25:31–46).

Indien Dr D. zich aan deze oud-christelijke structuur der eschatologie meer gebonden had gevoeld, zou hij minder neiging hebben gehad om de dialectische theologie te beschuldigen van vaagheid in haar beschouwingen over de eeuwige straf (Dl. III, blz. 145 v.v). En zou hij mijn terughoudendheid ter zake van het „belijden" der eeuwige straf niet uitgelegd hebben als een ongewilde poging om Gods geopenbaarde waarheid in dit opzicht te verzachten (Dl. III, blz. 140), en mitsdien de duidelijke voorstelling van Jezus Christus in de eschatologische redenen van de Evangeliën te ontkrachten. Nog veel minder zou hij dan lust gehad hebben om mij aan te vallen, waar ik waarschuwde tegen de opvatting van de eschatologische Schriftboodschap als een „mededeling over wat in het einde gebeuren zal" (verg. Dl. III, blz. 161), waar het Apostolisch credo immers van het begin tot het einde de *existentiële* verhouding tot de Drieënige God en de weldaden, die Hij in Christus schenkt en door de Geest toeëigent, tot uitdrukking wil brengen, en daarmede slechts de Schriftmatigheid van zijn inhoud bevestigt. –

Laat mij deze bespreking mogen besluiten met enkele op zichzelf staande opmerkingen.

Merkwaardig is, hoe de schr. keer op keer in de noten onder aan de bladzijden met het „min of meer populair karakter" van zijn werk het weglaten van allerlei moderne theologische en wijsgerige beschouwingen poogt te rechtvaardigen (Dl. I, blz. 53; Dl. II, blz. 41).

In Dl. II trof mij bij de bespreking van „de chiliastische verwachting" de niet typisch nieuw-Calvinistisch aandoende onderstreping van de idee van de vervolgde en verdrukte „kruiskerk" (Dl. II, blz. 41). Het komt mij voor, dat dit vooral gebeurd is om verzet te kunnen aantekenen tegen de Kerkstaat-theologie van Dr Hoedemaker (blz. 40). Het is dan ook kennelijk aan het adres van de confessioneel-Hervormde volkskerk-theocraten gericht, wanneer de schr. op blz. 192 van Dl. III de volkskerkgedachte tot een puur-eschatologische grootheid maakt: „...volk en kerk vallen dàn in zalige eenheid samen; dan kan pas gesproken worden van de volkskerk des Heren..." Intussen zijn er tegenover deze radicale eschatologiseringspogingen genoeg passages in ditzelfde werk te stellen, waaruit blijkt, dat dit donker gekleurd geloof in de catacomben-Kerk de Calvinistische drang tot ontplooiing van een koninklijk-fier Christendom, dat alle terreinen des levens voor de Christus opeist, in het geheel niet verzwakt; laat staan: verlamt. Voorts mag wel even gesignaleerd worden, dat de schr. meermalen van de eschatologische opvattingen van Dr A. A. Kuyper Sr blijkt af te wijken (b.v. Dl. II, blz. 114).

Tegen hoofdstuk VII van Dl. III over „Het eeuwige leven" heb ik ten slotte dit ernstige bezwaar, dat de schr. eerst meer dan twintig bladzijden druks wijdt aan de „Weltvollendung" en pas op blz. 193 de wending maakt naar de bespreking van het persoonlijke „eeuwige leven", dat in het slot van het Apostolisch credo toch wel in de eerste plaats bedoeld

zal zijn. In deze wanverhouding wreekt zich kennelijk opnieuw het loslaten van de eschatologische structuur in het oud-christelijk credo.

Intussen blijft het geheel van deze trilogie een waardevol populair werk, dat ons onophoudelijk met de Schriftgegevens confronteert en alle mogelijke actuele stromingen en problemen ter sprake brengt, b.v. spiritisme, theosofie, zieleslaap, vagevuur, tot zelfs lijkverbranding toe.

Gron. TH. L. HAITJEMA

W. LEENDERTZ, *Profielen van gedachten*, 124 blz. Prijs geb. f 4,75. Uitg. van H. D. Tjeenk Willink en Zoon N.V., Haarlem, 1952.

Een prachtig boekje, dat vooral aan dogmatici van professie en aan theologen van „het systeem" telkens bij verrassing de spiegel der zelfontdekking voorhoudt! Vol-ernstig wil de schr. opkomen voor het existentiële gehalte van de „boodschap" der goddelijke heilsopenbaring, juist „in het praedogmatische stadium". En tegelijkertijd merkt hij keer op keer niet zonder schamperheid op, dat „men" tegenwoordig van het spreken van het existentiële zo gemakkelijk een godsdienstwijsgerig modeartikel maakt.

De schr. wil vooral niet theoretisch-dogmatisch zweren bij de gedachten, die hij uitspreekt. Hij zegt het Fr. Schlegel na, – en dit bracht hem tot de betiteling van zijn boekje: „Die meisten Gedanken sind nur Profile von Gedanken. Diese muss man umkehren und mit ihren Antipoden verbinden" (blz. 24). Natuurlijk is zulk dekking zoeken bij de „gestemdheid" van de vroege Duitse romantiek, waaruit ook Schleiermachers *Reden über die Religion* geboren werden, niet ongevaarlijk voor een godsdienstig denker, voor wie de openbaring des heils in Christus zo primair „boodschap", dus *Woord* is als voor mijn ambtgenoot Leendertz.

De schr. geeft – na een inleiding van 10 bladzijden – zijn vaak treffende en diep snijdende gedachten in een vijftal hoofdstukjes: Praeludium, Van Gestemdheid tot Stelsel, Het Conflict, Koorddansen, De onnutte Dienstknecht.

Een paar voorbeelden van zulke profielen van gedachten, welke verdienen verbonden te worden met hun antipoden.

„Religieus zijn we niet tegenover problemen, maar slechts tegenover mysteries gesteld" (blz. 21). „Het dogmatisch systeem is zonder die gestemdheid, welke de eerste resonantie van Gods boodschap in ons is, slechts ijle intellectualiteit" (blz. 31). „Een boodschap kan doordringen; een mooi afgesloten en afgerond geheel niet; hoezeer dit ook verder kan rollen, als 't iets of iemand aanraakt ketst het af" (blz. 45). „Bij onze koorddanser op dogmatisch terrein zijn dus twee momenten onlosmakelijk verenigd, al valt nu op 't ene dàn op 't andere moment de nadruk: het gevaarlijke voetje voor voetje, ieder ogenblik kan hij vallen, naar links en naar rechts, èn het speels-lichte; als zwevend gaat hij voort" (blz. 98). „Het is enkel de liefde Gods, die hier (= in het koninkrijk Gods) geen waarde constateert, maar schept. Zo doet God immers altijd: Hij schept alles uit niets" (blz. 124). TH. L. H.

REINHOLD NIEBUHR, *Foi et Histoire.* Traduction française de Marcel J. Brun, Delachaux & Niestlé S.A., Neuchâtel et Paris 1953.

Dit boek van de bekende Amerikaanse theoloog, reeds in 1949 in Amerika verschenen, heeft een uitgesproken apologetisch karakter, zoals trouwens al Niebuhrs werk. De christelijke geschiedenisbeschouwing wordt hierin vergeleken met die van het moderne denken, en Niebuhr komt daarbij tot de conclusie, dat alleen de eerste recht doet aan alle ons bekende feiten en een verklaring biedt voor alle schijnbare tegenstrijdigheden. In het eerste gedeelte van het boek geeft hij een analyse van de moderne opvatting, dat er een ononderbroken, geleidelijke vooruitgang in de menselijke geschiedenis valt waar te nemen. Het natuurlijke tijdsproces brengt, volgens die opvatting, vanzelf de vervulling van het menselijk bestaan met zich, en de geschiedenis wordt zo tot Verlosser. Dit optimisme miskent niet slechts de zondigheid van de mens in zijn vrijheid, aldus Niebuhr, maar wordt bovendien weerlegd door de feiten.

In het tweede gedeelte van het boek wordt aangetoond, dat alleen in het christelijk geloof de mens in zijn vrijheid en in zijn natuurlijke gebondenheid erkend wordt, en dat alleen daar gezien wordt, dat de geschiedenis zin heeft, welke zin echter nooit volledig in de geschiedenis zelf gerealiseerd kan worden.

De anthropologie, die Niebuhr in dit boek geeft, is niet nieuw; hij heeft deze reeds uitvoeriger in zijn Gifford Lectures ontwikkeld. De weerlegging van de moderne geschiedenisbeschouwing is knap, al kan men zich wel afvragen, of deze voor ons in Europa dezelfde waarde heeft als in Amerika; het evolutiegeloof is hier, althans in de kerk, eigenlijk een reeds overwonnen standpunt. De waarde van het boek ligt m.i. speciaal daarin, dat Niebuhr vanuit de bijbel niet slechts de individuele existentie, maar ook de collectieve menselijke geschiedenis doorlicht, en duidelijk maakt, wat op dit vlak begrippen als schepping, verlossing, laatste oordeel, opstanding te zeggen hebben.

Al treft herhaaldelijk een zeer fraaie, indringende formulering van oorspronkelijke gedachten, de stijl en woordkeus van Niebuhr lijken vaak onnodig ingewikkeld. Doordat hij zich bovendien nog al eens herhaalt, mist het boek helaas op verscheidene plaatsen de nodige helderheid, en geeft het een zekere vermoeienis bij het lezen. Het bereikt dan ook m.i. niet het niveau van zijn vroegere boeken.

Zeer grote waardering heb ik voor het werk van de Franse vertaler. Zonder zich ver van de oorspronkelijke tekst te verwijderen heeft hij sommige moeilijke passages in de vertaling zelfs aan duidelijkheid doen winnen.

E. FLESSEMAN-VAN LEER

APOSTOLAAT

A. SAPHIR, *Schrift en Openbaring,* bewerkt naar het Engels door A. R. Zalman-Marda. J. N. Voorhoeve, Den Haag 1954 (138 blz., geb. f 3,90).

De redactie van het Nederlands Theologisch Tijdschrift vroeg mij dit

boekje hier in het kort te willen aankondigen. Aan dit verzoek voldoe ik gaarne, hoewel ik meen, dat Mevrouw Zalman de betekenis van de door haar bewerkte lezingen overschat. De schrijver, een Christen-geworden Jood uit Hongarije, sprak over zijn kijk op de éénheid van de Bijbel in een reeks van voordrachten, die hij in Engeland hield. De eerste acht werden reeds vroeger voor Nederland bewerkt, de laatste acht kwamen thans aan de beurt.

Het boekje zal zijn weg wel vinden onder die typische liefhebbers van de Bijbel, die we in alle kerkgenootschappen en secten vinden, welke graag tot een zelfstandig inzicht in de inhoud van de Bijbel willen komen. Het brengt voor hen een reeks uitspraken, die het nauwe verband tussen Jezus en het Oude Testament duidelijk maken. Daardoor wordt de aandacht gericht op het Israël van de Bijbel, en op het Israël van de laatste negentien eeuwen, dat daarvan de voortzetting vormt.

Voor wie de geestelijke atmosfeer van deze christelijke vrienden van Israël wil leren kennen, is dit boekje een goed hulpmiddel. Zijdelings heeft het dan ook misschien nog wel enige betekenis voor ons inzicht in de Bijbel.

De wijze, waarop de bewerkster met het werk van Dr Saphir is omgegaan, maakt het helaas niet mogelijk om te weten, waar deze tot het Christendom gekomen Jood, en waar zij aan het woord is. Het geheel is daardoor wat weinig persoonlijk. De bewerkster noemt het oorspronkelijke werk „een glasheldere uiteenzetting van zijn visie op het onlosmakelijk verband tussen Oud- en Nieuw Testament". Haar boek heeft die helderheid niet weten te bewaren, misschien trouwens zou ik voor het oorspronkelijke óók niet zó hoge waardering gehad hebben als zij.

Er spreekt uit dit getuigenis wel een zekere warmte. Echt verkwikkend vond ik het toch niet. Daarvoor is hier de vreugde van het gevonden hebben en gevonden zijn te veel verbonden met het bedenkelijke besef van gelijk te hebben. Ik ben bang, dat juist van dit laatste sommige lezers zichzelf te makkelijk deelgenoot zullen maken. En toch ben ik er dankbaar voor, dat een getuigenis als dit beproefd werd. De Christenen uit Israël zoeken te komen tot een zelfstandig uiting geven van hun geloof. Zij zijn daarheen onderweg.

FRITS KUIPER

J. VERKUYL, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* Het Wereldvenster, Baarn 1953, 127 blz., ing. f 3,50, geb. f 4,90.

De Geref. miss. predikant Dr J. Verkuyl schreef over dit onderwerp op verzoek van de Christelijke Uitgeverij te Djakarta, in wier dienst hij staat, in de Indonesische en in de Javaanse taal, en heeft het daarna ook in de Nederlandse taal aan de orde gesteld, nadat hij dit in 1938 reeds had gedaan in een kleiner geschrift „De Absoluutheid van Gods Openbaring in Christus". De titel gaat terug op een bekende Javaanse zegswijze: „Alle godsdiensten zijn gelijk". Schrijft Verkuyl enerzijds tegen de achtergrond van het hier uitgesproken Oosters syncretisme, anderzijds is hij ook in gesprek met het Westerse relativisme, dat zich beroept op de vergelijkende godsdienstgeschiedenis. Hij pretendeert niet een wetenschappelijke verhandeling te geven – al ligt er heel wat studie aan ten

grondslag –, maar ,,een eenvoudig getuigenis en een oproep tot een geloofsbeslissing". In de eerste hoofdstukken betoogt hij, dat het antwoord op de gestelde vraag ,,afhangt van de wijze waarop men staat tegenover de Persoon van Christus". De middelste hoofdstukken geven een vrij uitvoerige uiteenzetting over het getuigenis van het Nieuwe Testament aangaande en het zelfgetuigenis van Jezus. Vervolgens wordt de vraag behandeld, hoe vanuit het Evangelie de religies moeten worden beoordeeld, bij de beantwoording waarvan de schrijver evenals prof. dr J. H. Bavinck continuïteit en discontinuïteit meent te kunnen verenigen: continuïteit met de Scheppingsopenbaring als grond der religie, discontinuïteit met wat de mensen daarvan in hun religies hebben gemaakt. Een kort slothoofdstuk handelt over de roeping tot zending.

Het boekje is geheel vanuit de zendingssituatie geschreven; wellicht zal de betoogtrant daarom in het Oosten meer aanslaan dan in het Westen. Immers, de schrijver zoekt zijn kracht in een uiteenzetting van wat de christelijke boodschap eigenlijk is; de Westerse lezer zal graag willen weten, wat de ,,boodschap" van Hindoeïsme, Boeddhisme enz. nu eigenlijk is. Bovendien zou de Westerse lezer de vraag naar de waarheid van het Bijbels getuigenis, waarover op blz. 76 goed geschreven wordt, meer centraal behandeld willen zien. Tegenover veel oppervlakkig gepraat zal dit boekje echter ook in het Westen verhelderend kunnen werken. De formulering: ,,Welke plaats eist Jezus Christus op voor Zijn persoon en werk?" lijkt mij minder gelukkig, maar het gaat om Hem die van Zichzelf zeide, dat Hij ,,zachtmoedig was en nederig van hart". E. J. S.

EUGENE A. NIDA, *How the Word is Made Flesh.* Communicating the Gospel to Aboriginal Peoples. Princeton Pamphlets no 7. Princeton Theological Seminary, Princeton, New Yersey 1952, 34 p., 75 dollarcents.

Eugene A. Nida is niet alleen secretaris van de ,,United Bible Societies", maar ook beoefenaar der zendingswetenschap. In dit boekje geeft hij drie opstellen over de problemen, die het overbrengen van de christelijke boodschap aan zgn. primitieve volken met zich medebrengt. In het eerste gaat het over problemen van Bijbelvertaling, in het tweede over die van de persoon van de zendeling, in het derde over die van het gestalte krijgen van de Boodschap in het ,,primitieve" levensmilieu. Enerzijds pleit hij tegenover oppervlakkig emotioneel evangelisatie-enthousiasme voor serieus ingaan op gedachtenwereld en adat van het volk, waaronder men werkt; anderzijds tegenover hen die zending opvatten ,,as a mission of goodwill or a program of social betterment" voor een degelijke basis van Bijbelse theologie. Hoewel deze beide eisen in Nederlandse zendingskringen algemeen aanvaard worden, kan het boekje ook hier met vrucht worden gelezen, daar de erin voorgestane waarheden nooit genoeg herhaald kunnen worden. Het is boeiend geschreven en bevat een menigte voorbeelden uit de praktijk. E. J. S.

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

R. Hostie S. J., *Analytische Psychologie en Godsdienst*. Het Spectrum, Utrecht 1954, 260 blz., geb. f 13,90.

Krister Stendahl, *The School of St. Matthew and its Use of the O.T.* Almquist en Wiksell, Uppsala 1954, 249 p.

Ragnar Leivested, *Christ the Conqueror*. Ideas of conflict and victory in the N.T. S.P.C.K., London 1954, 320 p., geb. 25 sh.

Pseudo-Dionysius Areopagita, *De Kerkelijke Rangorde* (Klassieken der Kerk I, 6). U.M. Holland, A'dam 1953, 85 blz.

J. W. Doeve, *Jewish hermeneutics in the synoptic gospels and acts*. Van Gorcum & Co, Assen 1954, 232 blz., ing. f 11,50, geb. f 12,90.

S. H. M. Galama, *Het wijsgerig onderwijs aan de hogeschool te Franeker*, 1585–1811. T. Wever, Franeker 1954, 358 blz., geb. f 12,—.

De Apostolische kerk. Theologische bijdragen t.g.v. het 100 j. bestaan der theol. hogeschool te Kampen. J. H. Kok, Kampen 1954, 244 blz., geb. f 8,50.

G. J. van der Burgt, *Kerkgeschiedenis van Loenen en Silven*. Drukkerij Somer, Brummen 1953, 160 blz., ing. f 2,—, geb. f 3,—.

J. J. van Allman e.a., *Vocabulaire Biblique*. Delachaux & Niestlé, Neuchâtel/Paris 1954, 314 p., ing. Fr. S. 17.—, geb. Fr. S. 21.—.

J. H. Bavinck, *Inleiding in de zendingswetenschap*. J. H. Kok, Kampen 1954, 309 blz., geb. f 10,25.

Alg. Ned. Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie. Juni 1954: Referaten over de Wijsbegeerte in het H.O. Van Gorcum & Co, Assen, 56 blz.

Rapport over de Syn. publicatie over de Leer aangaande de Heilige Schrift (studiecomm. Ver. Vrijz. Herv.), verkrijgbaar bij Ds A. Donker, Dwingeloo, 1954, 15 blz., ing. f 0,50.

E. Flesseman-van Leer, *Tradition and Scripture in the early Church*. Van Gorcum & Co, Assen 1954, 211 blz., ing. f 10,50, geb. f 11,90.

Bent Noack, *Zur Johanneischen Tradition*, Rosenhilde and Bagger, Kopenhagen 1954, ing. D.Kr. 20.—.

Mad. S. en L. Lane Miller, *Algemene Bijbelse Encyclopaedie*. Servire, den Haag 1954, 844 blz., geb. f 29,50.

D. Arvid Bruno, *Die Psalmen*. Eine rhythmische und textkritische Untersuchung. Almquist & Wiksell, Stockholm 1954, 282 p., ing. Schw. Kr. 25.—.

Sébastien Castellion, *De Haereticis an sint persequendi*. E. Droz, Genève 1954, 265 p.

A. J. de Sopper, *Wat is philosophie?* 2de dr. (V.U.B.), F. Bohn N.V., Haarlem 1954, 103 blz., geb. f 3,90.

G. Brillenburg Wurth, *Christelijke zedeleer*, J. B. Wolters, Gron. Djak. 1954, 103 blz., ing. f 1,90.

A. C. Nielson, *De brieven van Bonifatius*. Ned. Uitg. Mij, Leiden 1954, 64 blz., ing. f 2,25.

P. J. ROSCAM ABBING, *Het gesprek met buitenkerkelijken* II. Boekencentrum, den Haag 1954, 92 blz., ing. f 2,50.

C. J. VAN DAM e.a., *De Aloe bloeit.* Boekencentrum, den Haag 1954, 74 blz.

Zoek Mij en leef (Overdenkingen voor zieken). Boekencentrum, den Haag 1954, 132 blz., ing. f 2,25, geb. f 3,50.

B. ENGELBRECHT, *Die vrije gebed en die formuliergebede in die reformatorische kerke.* Kemink & Zoon, Utrecht 1954, 177 blz.

H. J. WESTERINK, *Ontmoeting in Dordt.* J. H. Kok, Kampen 1954, 106 blz., ing. f 2,95.

R. SCHIPPERS, *De Gereformeerde zede.* J. H. Kok, Kampen 1954, 270 blz., geb. f 7,90.

H. L. W. NELSON, *De Etymologiae van Isidorus van Sevilla* (Openb. les). E. J. Brill, Leiden 1954, 39 blz., ing. f 1,50.

Numen. Intern. Review for the History of Religions I 1. E. J. Brill, Leiden 1954, 90 p., per jaar f 20,—.

H. BONGER, *De motivering van de godsdienstvrijheid bij Dirck Volckertz. Coornhert.* Van Loghum Slaterus, Arnhem 1954, 150 blz.

OKKE JAGER, *De humor van de Bijbel in het Christelijk leven.* J. H. Kok, Kampen 1954, 119 blz., geb. f 4,90.

A. J. BRONKHORST, *Dr W. A. Visser 't Hooft vertelt over Evanston.* Boekencentrum, den Haag 1954, 32 blz., f 0,40 (20 ex. à f 0,20).

J. TH. CREMERS, *De samenhang tussen de geestelijke en de stoffelijke aspecten van de mens.* Scheltema & Holkema, A'dam 1954, 135 blz., ing. f 8,50.

TIJDSCHRIFTEN

Ephemerides Theologicae Lovanienses. Jan.–Mart. 1954. P. Pas, La doctrine de la double justice au Concile de Trente; P. De Letter, Sacramental Forgiveness of Venial Sins; P. De Vooght, La „simoniaca haeresis" selon les auteurs scolastiques; A. Janssen, L'objet essentiel du contrat matrimonial; G. Philips, Chronique Mariologique.

Theol. Literaturzeitung. Mai 1954. Th. Siegfried, Theologie und Religionswissenschaft; W. Schultz, Über die Grundlagen religionswissenschaftlicher Hermeneutik; H. Meyer, Das Evangelium in der Begegnung mit dem Mythus in Indien; H. W. Hertzberg, Die kleinen Richter; O. Plöger, Prophetisches Erbe in den Sekten des frühen Judentums; H. Bardtke, Bemerkungen zu den beiden Texten aus dem Bar Kochba-Aufstand.

Musica Sacra. Juni 1954. W. Mudde, Gemeente en kerkkoor; A. Schütz, Monographie van een kerklied; E. Egberts, De 3e studieweek voor Kerkmuziek; J. Jaanus, Kerkmuzikaal leven in een ziekenstad.

Studia Catholica. Jan. 1954. W. van Kempen, Onze Incorporatie in Christus door Doopsel en Eucharistie; S. M. Quartier, St Thomas op zoek naar immateriële elementen in de menselijke kennis; M. G. Plattel, De Waarde van de Sociologie voor de Sociale Ethica; W. Lampe, De Moderne Theologie over het Misoffer.

Vox Theologica. Juni 1954. Jan A. Brandsma, Leo Jud, Dux Militum Christi; G. W. de Jong, Drie oraties van Dr H. Bavinck; J. M. Hoekstra, Wat is de betekenis van Proverbia 25:23?

Norsk Teologisk Tidskrift, 1953, 4. Hefte. E. Molland, Kirke, sekt, forening; H. Foehn, Nytt fra den dansk-norske liturgihistorie.

Theology Today. April 1954. „The Life of Man in the Light of God". J. O. Nelson, A Litany on Christian Vocation; A Letter to Presbyterians; R. T. Handy, The Newest Form of Infidelity; K. W. Deutsch, Communication and Responsibility; H. T. Kuist, Zest for Prayer; A. Cabaniss, Where does the Missionary Begin; H. C. Noble, Evangelism on the College Campus; W. D. Dunkel, Appraising New Plays; H. T. Kerr, Theological Table-Talk; E. G. Homrighausen, The Church in the World.

Wending. Mei 1954. H. J. Teutscher, Wat gaat men straks op Nw Guinea spreken? L. H. Ruitenberg, Drie-kwart eeuw Anti-Revolutionaire Partij; A. E. Loen, Christelijk geloof en mensbeschouwing; R. L. Calhoun, Christus, de hoop der wereld; Josha de Lier, Gedichten; J. G. Bomhoff, Prozakroniek; J. M. de Jong, Theologische Kroniek; E. L. Smelik, H. J. Baden, Die Grenzen der Müdigheit.
Juni 1954. W. Banning, De Bisschoppen spraken; R. Mc A. Fee Brown, Eschatologische hoop en sociale verantwoordelijkheid; A. H. Seger, Gedichten; C. M. van Asch van Wijck, De mens: man èn vrouw; W. C. de Jong, Muzikaal Universalisme; J. N. Bakhuizen van den Brink, De Faculteit der Godgeleerdheid aan onze Rijksuniversiteiten; H. Berkhof, Nogmaals: de theologische faculteit; W. Banning, Wij in Europa; W. G. Overbosch, De „Prof. Dr G. van der Leeuw-stichting" opgericht; P. Minderaa, Kroniek der Poëzie; J. de Graaf, De mens in de knoop.

International Revieuw of Missions. July 1954. H. Kraemer, Syncretism as a Religious and a Missionary Problem; W. Seuffert, The End of Missionary Work in China? A. J. Eastman, The Sixt Buddhist Council; H. R. Williamson, Salute to the British and Foreign Bible Society; M. Searle Bates, The Training of Christian Ministers in New-British Africa; J. W. Sweetman, Problems and Prospects in W. Pakistan; F. A. Schiotz, Lutheran World Missions.

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift. No 3, 1954. H. H. Grosheide, Juda als onderdeel van het Perzische rijk; G. Keizer, Het ontstaan van de kerken van Breslau, Görlitz, Oderwitz en Ebersbach en onze correspondentie met haar II.

Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis, N.S. Dl. XL, afl. 3, 1954. Dom J. Hof O.S.B., Het Nederlands Paasspel. A. C. Boogaard-Bosch, Staat van uitgaven – resp. predikantenlijst – en inkomsten van het geestelijk kantoor te Delft 1586. J. Lindeboom, Nadere bijzonderheden over het ontslag van Van der Marck als prof. iur. te Groningen.

Theologische Literaturzeitung. Jan. 1954. Friedrich Heiler, Assumptio. Werke zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Marias.
Febr. 1954. Hans Engelland, Gewissheit um Jesus von Nazareth; H. J. Schoeps, Möglichkeiten und Grenzen jüdisch-christlicher Verständigung; P. Kahle, Die gegenwärtige Stand der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften (27.) März 1954. Carl Andresen, Asketische Forderung und Krankheit bei Franz von Assisi.

April 1954. G. Ebeling, Deutscher Evangelischer Theologentag zu Berlin; W. Trillhaus, Stellung und Aufgabe der Theologie in der evang. Kirche; F. Baumgärtel, Das hermeneutische Problem des A.T.; J. Jeremias, Abba; G. Gloege, Offenbarung und Überlieferung.

Theologie en Practijk, Zomer 1954. K. A. Beversluis, In memoriam Dr R. Miedema; G. J. Hoenderdaal, Symbool en Sacrament; F. Buri, Existentie Christologie.

Revue biblique, avril 1954. J. Starcky, Un combat nabatéen sur papyrus; J. T. Milik, Un contrat juif de l'an 134 après Jésus-Christ; J. J. Rabinowitz, Note sur la lettre de Bar Kokheba; K. G. Kuhn, Les rouleaux de cuivre de Qumrân; R. de Vaux, Fouilles au Khirbet Qumrân. Rapport préliminaire sur la Deuxième campagne.

BERICHTEN

LEVENSBERICHT VAN PROF. DR A. A. VAN SCHELVEN † 19 MEI 1954

De levenslamp van de bekwame historicus, die Aart Arnout van Schelven ongetwijfeld was, is op 19 Mei 1954 uitgedoofd.

Geboren te Haarlem in het stichtingsjaar van de Vrije Universiteit, 1880, als zoon van de predikant B. van Schelven, die in 1886 een werkzaam aandeel zou nemen aan de Doleantie te Amsterdam en lange tijd de genoemde Universiteit als curator zou dienen, heeft hij zijn beste jaren aan dezelfde Universiteit gedoceerd. Eerst studeerde hij theologie. Hij sloot zijn academische studie in 1908 af met een belangrijke, nog vaak aangehaalde dissertatie over: *De Nederduitsche vluchtelingenkerken der zestiende eeuw in Engeland en Duitschland in hunne beteekenis voor de reformatie in de Nederlanden.* Daarna werd hij predikant hij de Gereformeerde kerken, in 1909 te Maarsen, in 1914 te Vlissingen. Uit die tijd dateert zijn fraaie verhandeling: *De bewerking van een piëtistisch getinte gemeente,* overtuigend bewijs van het pastorale hart dat bij deze historicus klopte voor de aan zijn zorgen toevertrouwde zielen. Tegen het einde van zijn loopbaan als predikant werd hij vanwege de classis Middelburg gemengd in de procedure tegen Ds Netelenbos, die toen heel wat gerucht heeft veroorzaakt.

In 1918 volgde zijn benoeming tot hoogleraar in de algemene en vaderlandse geschiedenis van de Middeleeuwen en de periode tot 1648. Hij verliet daarmede het terrein der theologie, ook dat van de kerkgeschiedenis. Hij wilde zich in het vervolg geheel geven aan het thema van zijn leeropdracht. Zelfs tot in zijn publicaties heeft hij die beperking trachten door te voeren. Heel duidelijk blijkt dat uit zijn grote werk over *Het Calvinisme gedurende zijn bloeitijd,* waarvan twee delen zijn verschenen en waarin hij de resultaten van zijn brede studie hoopte samen te brengen. Welbewust liet hij daarbij ter zijde de specifiek theologische en kerkelijke kanten van het onderwerp.

Het is hem echter niet gelukt zichzelf als theoloog en kerkhistoricus geheel uit te schakelen. Verschillende bijdragen en artikelen in tijdschriften, handelende over onderwerpen van kerkhistorische aard, geven daar-

van blijk. Ik denk aan zijn bijdragen in het Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis, aan zijn inhoudrijke persoonsbeschrijvingen in het Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek, aan zijn uitgave van Londense kerkeraadsprotocollen. Nog belangrijker acht ik het, dat ook in zijn overige publicaties op het wijde terrein der geschiedenis de theoloog zich eigenlijk nooit verloochend heeft. Wie zijn biografieën van Willem van Oranje en van Marnix van Sint Aldegonde bestudeert, proeft daarin telkens weer de kerkhistoricus. Zelfs in het vermelde werk over het Calvinisme gaat deze niet schuil. In het tweede deel er van vooral treedt hij, laat het wezen zijns ondanks, telkens weer te voorschijn.

Van Schelven was gewoon uit de eigenlijke historische bronnen te putten. Deze eigenschap stelde hem in staat onze kennis te verrijken en ons inzicht te verdiepen, speciaal ten opzichte van de tweede helft der zestiende eeuw. Als kerkhistoricus verdient hij in dankbare herinnering te blijven. D. NAUTA

VIER VOORDRACHTEN OVER DEN MENS

In het begin van het aanstaande academie-jaar, eind October, zal te Utrecht een viertal voordrachten gehouden worden over een probleem, dat door de nieuwe filosofie en psychologie in het middelpunt van de belangstelling geplaatst is, namelijk: de mens. Deze voordrachten worden georganiseerd in samenwerking van verschillende studentenfaculteiten en het Criminologisch Instituut aldaar.

De eerste spreker is *Professor A. Portmann*, te Basel, over het onderwerp: „De Mens als potentie". Deze hoogleraar in de zoölogie heeft in Utrecht na de oorlog reeds eerder een academische voordracht gehouden. Zijn gedachtengang is sterk op de synthese in zijn vak gericht. Bijzondere aandacht verdient zijn stelling, dat de biologie van de mens kwalitatief verschilt van die van andere levende wezens en wel in dien zin, dat de menselijke biologie de mens disponeert tot een hoger, en wel geestelijk leven.

De laatste spreker is *Professor K. Löwith*, hoogleraar in de filosofie te Heidelberg. Deze bekende filosoof, oorspronkelijk een leerling van Heidegger, is sindsdien, mede onder invloed van Karl Barth, eigen wegen ingegaan. Oorspronkelijk van Duitse nationaliteit, is hij thans burger van de Verenigde Staten, doch hij doceert sinds enige jaren reeds als gasthoogleraar te Heidelberg. De voordracht van Professor Löwith behandelt het thema: „Het menselijke in de mens". De beide andere sprekers zijn *Professor J. H. van den Berg*, hoogleraar in de pastorale psychiatrie aan de theologische faculteit te Utrecht, die het thema zal behandelen: „De geestelijk zieke mens", benevens *Professor W. Pompe*, hoogleraar in het strafrecht en criminologie aan deze Universiteit, die zal spreken over: „De misdadige mens".

De voordrachten zullen plaatshebben in de Aula der Universiteit om acht uur en wel de voordracht van Professor Portmann op 18 October, die van Professor van den Berg op 21 October, die van Professor Pompe op 25 October en die van Professor Löwith op 28 October. De voordrachten zijn toegankelijk voor alle leden der Universitaire gemeenschap, benevens voor een beperkte kring van verdere belangstellenden.

GTU Library
3 2400 00334 3070

8
1953/54

Nederlands theologisch v.8
1953/54